This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

1. Cent. Inst. 1835. Nov. N. 92

Philos. Hist. 3525

627.1

NR161

Theological School

IN CAMBRIDGE.

The Gift of

COL. BENJAMIN LORING.

Geschichtliche Darstellung

der

jüdisch-alexandrinischen

Religions-Philosophie.

Verfaßt

von

August Ferdinand Dähne,

der Philosophie Doctor, der Theologie Licentiaten und Privatdocenten an der Königl. vereinigten Friedrichsuniversität zu Halle und ordentl. Mitgliede der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig.

In zwei Abtheilungen.

Erste Abtheilung.

Halle,
Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.

1834.

DIVINITY SCHOOL LIBRARY. HARVARD UNIVERSITY

Vorrede.

Ich übergebe hiermit dem gelehrten Publico ein Werk, welches, mit der wärmsten Liebe von mir gepflegt, seit längerer Zeit den Mittelpunkt meiner wissenschaftlichen Studien ausgemacht hat, obschon es weder den eigentlichen Grund, warum ich ihm meine Kräfte widmete, noch auch das letzte Ziel, was ich mit ihm beabsichtige, in sich selbst trägt. Vielmehr ist es in Wahrheit der christliche Alexandrinismus, der Beides, wie Grund so letztes Ziel dieser Arbeit umfaßt; diese erste christliche Religions-Philosophie, deren eigenthümlicher, ich weiß nicht, ob das religiöse Gemüth oder das religiöse Erkennen gewinnreicher beschäftigende Charakter und deren hohe, durch ihren innern Gehalt und durch das äußere Ansehen hochgeachteter, der Kirche heiliger Lehrer, ihrer ersten Urheber und Beförderer, fast alle kommende Jahrhunderte mehr oder minder kräftig ergreifende Bedeutung mit unwiderstehlichem Reize zunächst meine Aufmerksamkeit auf sich zog.

Allein so wie ich die vornehmsten Repräsentanten dieser christlich-philosophischen Methode kennen gelernt hatte, war ich überzeugt, daß sie, excentrisch, den Grund ihres Entstehens nicht in sich selbst trage, da sich in ihr der vollkommen genügende Grund ihrer Er-

klärung nicht finden lasse. Hiervon überzeugte ich mich um so leichter und um so gewisser, da die diesen feindlich entgegenstehenden positiven Theologen die Beschuldigung wider sie laut ausgesprochen, daß sie nicht an der reinen christlichen Lehre festhielten, sondern auch in frühern Philosophumenen und Theologumenen die Quelle ihrer religiösen Ueberzeugung fänden, und sie selbst, wenn freilich nicht solche Beschuldigung ausdrücklich zugestanden hatten, doch durch Berufung auf frühere Lehrer und Lehre zur Bestätigung der eignen oder vielmehr der christlichen Grundsätze ihr nicht eben ihr Gewicht nahmen. Nun bezog sich zwar Anschuldigung und Berufung fast ausschließlich auf die classische Philosophie des griechischen Alterthums: indeß so viel leuchtete alsbald klärlich ein, daß, wenn schon einige Aussprüche des christlichen Alexandrinismus mit dieser übereinkamen, oder auch wörtlich aus ihr entlehnt waren, doch der eigentliche philosophische Genius, der beide beherrschte, ein durch und durch verschiedener war. Niemals hatte die classische Philosophie von einer alle Seligkeit in sich einschließenden, ja, alle unsre Ahnung von solcher weit überragenden Anschauung Gottes gesprochen, oder auch gerade den menschlichen Körper als Hemmniß aufgewiesen, welches wie dem gleich Sein mit Gott so zwar auch jener anschauenden Seligkeit des Menschen entgegenstehe, aber doch durch Askese entfernt werden möge, wenn schon nur auf Augenblicke im irdischen Dasein. Und doch fand ich, je tiefer ich einzudringen glaubte, um so klärer, daß gerade diese beiden Lehrsätze, auf diese oder auf eine andere Weise begründet, und zu diesen oder andern Folgesätzen ausgedehnt die eigentliche Unterlage bildeten, auf welcher aller christ-

lich-philoſophiſche Alexandrinismus im ſpeculativen wie im praktiſchen Momente ruhe.

Genöthigt alſo den Erklärungsgrund dieſer philoſophiſchen Methode anderwärts zu ſuchen, den ſie, die offenbar widerſtrebende religiöſe und philoſophiſche Intereſſen in ſich vereinigende, nicht in ſich finden konnte und auch zu Folge hiſtoriſchen Zeugniſſes nicht in ſich fand, wandte ich meinen Blick zuerſt auf den heidniſchen, alexandriniſchen Neuplatonismus, deſſen überwiegendes Anſehen zur Zeit der Entwickelung des chriſtlichen Alexandrinismus und deſſen mannichfaltige äußere Berührungen mit dieſem die Vermuthung eines innern Zuſammenhanges nahe legten. Ich widmete nun dem Plotinus namentlich, dem älteſten und ächteſten Vertreter der heidniſch-neuplatoniſchen Philoſophie, um ſo ausdauernde und ungetheiltere Aufmerkſamkeit, je größere Schwierigkeiten er mir theils durch ſeine minder klare Denkweiſe, theils und vornehmlich durch den oft faſt bis zur Unverſtändlichkeit verdorbenen griechiſchen Text entgegenſtellte, ein Text, deſſen Dunkelheit vielleicht ſelbſt Creuzer's durch Schärfe und Gelehrſamkeit ſo oft an ſich ſchon glücklicher und hier noch durch mannichfache Hülfsmittel ſicherer geleiteter Blick nicht ganz wird durchdringen können (ſo begierig ich auch ſeiner ſchon ſo lange vergebens erwarteten Ausgabe dieſes Philoſophen entgegenſehe), da dieſe ſich in eine Zeit zu verliehren ſcheint, bis wohin keine Hülfsmittel mehr reichen, ja bis zu Plotin's ſprachlicher Eigenthümlichkeit und Nachläſſigkeit ſelbſt.

Und ganz geirrt hatte ich mich in der vermutheten Wichtigkeit dieſer Studien für meinen Zweck nicht.

Ich fand theilweis augenscheinlich-innern Zusammenhang. Einzelne Ansichten wie ganze Ideenverbindungen, die in dem christlich-philosophischen Kyklus ganz unbegreiflich fremd dastanden, gewannen nun einen Anhalt und in ihm eine Erklärung. Es offenbarte sich nicht selten ein geschichtlich-vermittelnder Verband, der, da er eben nicht in der Sache selbst begründet lag, ohne diesen nur zufällig und willkührlich auf diese oder jene Weise hätte vermuthet werden können. Die äußere Frucht dieser Studien war eine kleine Schrift über Klemens von Alexandrien und die Spuren neuplatonischer Philosophie in dessen Gnosis, [1]) in welcher ich einige Belege zu dem eben jetzt Berührten niederlegte und welche, so weit sie als akademische Gelegenheitsschrift Beachtung finden konnte, mit der aufmunterndsten Freundlichkeit aufgenommen worden ist.

Indessen fand ich auch in dieser Combination den Beruhigungspunkt für meine Forschungen noch nicht. Vorerst blieben doch noch immer viele einzelne Erscheinungen im christlichen Alexandrinismus unverbunden, unbedingt und somit unbegriffen wie unbegreifbar, und dann war mir überhaupt nicht weniger unerklärlich, wie sich die heidnisch-alexandrinische Philosophie durch sich gebildet haben könne, als diese Bedenklichkeit den christlichen Alexandrinismus selbst traf. Oder wie? Wenn es anders ein Gesetz, wie im physischen Wachsthume so in der geistigen Entwickelung ist, daß, obschon Einzelne sich von ihrer Zeit losscheiden mögen, aber auch darum von

1) De γνώσει Clement. Alexandrini et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis. Commentat. hist. theolog. Lips. 1831. 8.

dieſer unverſtanden oder unbeachtet vorübergehn, doch keine allgemeine Weiterbildung des menſchlichen Geiſtes in ſeinem Ganzen möglich ſei, die nicht in deſſen früherem Zuſtande ihren ſie zunächſt veranlaſſenden Grund findet: ſo würde ich entweder an dieſem Geſetze haben irre werden müſſen, oder ich konnte im Heidenthume ſelbſt nicht die Urſache des neuplatoniſchen Heidenthumes erkennen. Wie fern ſtand letzteres nicht allen Formen, zu welchen ſich dieß früher beſtimmter entwickelt hatte; wie fern nicht namentlich denen, die in der Zeit, in welcher es ſich bildete, die vorherrſchendſten waren, dem Materialismus der Stoiker, der Genußſucht der Epikureer, der Skepſis der damals geltenden Akademie? Im Chriſtenthume ſelbſt etwa den erſten Entwickelungskeim für daſſelbe zu finden, wie Mosheim meinte, fand ich ſchon deßhalb unſtatthaft, weil es ſich in ſeinen erſten Aeußerungen weithin bis in eine Zeit verliehrt, wo aller Einfluß des Chriſtenthums undenkbar wird; dem Verſuche Vieler im natürlichen Ueberſprunge aus einem Extreme zum andern das vermittelnde Band zu ſuchen, welches die beiden Entwickelungspartien (die frühere heidniſche und heidniſch-alexandriniſche) verknüpfe, ſtand außerdem, daß das frühere Extrem bereits ſeit Langem beſtanden hatte, ehe es zum andern übergeſprungen wäre und ſo ſchon indirect bezeugte, daß es auch als Extrem noch Etwas fordere, um das Weitere zu erklären, das Andere entgegen, daß ein ſolcher Umſchwung erſt dann pſychologiſch-hiſtoriſche Wahrheit in ſich tragen würde, wenn er vom Volke ausgegangen wäre, indem ein unmittelbares, religiöſes Bedürfniß, welches zunächſt alle entgegenſtehende Meinungen der Philoſophen bei Seite geſetzt

hätte, am allerwenigsten gerade in dem Philosophen selbstständig hervorzutreten pflegt.

Ueberdem trat nun auch hier die Geschichte bestätigend hinzu. Denn da ich in Folge mehrer Hindeutungen, die ich namentlich bei Klemens und Eusebius fand, für den Zweck der Untersuchungen über den christlichen Alexandrinismus auch auf den Philo vorzüglich aufmerksam gemacht worden war, der schon Gleiches behauptet oder vielmehr Gleiches in dem verborgenen Sinne seiner heil. Schriften gefunden habe und durch diesen auf die jüdisch-alexandrinische Religions-Philosophie im Allgemeinen, und da ich so ferner denn auch diese mit vergleichendem Blicke zu beleuchten begann: so fand ich nicht nur, daß dieselbe philosophische Methode noch ehe irgend eine Spur derselben bei den Heiden oder gar bei den Christen sich vorfand oder auch sich vorfinden konnte, unter den Juden in ihren allgemeinen und charakteristischen Zügen ausgebildet vorlag, sondern daß auch unter ihnen erst, oder bei genauerer Einsicht in ihre religiösen und philosophischen Bedürfnisse die Ausbildung einer solchen Religions-Philosophie vollkommen klar werde, die dann durch ihren eigenthümlichen religiösen Reiz sich selbst den Heiden empfahl, deren Entgegentreten zum Theil dieselbe erst hervorgerufen hatte, und durch das hierdurch noch obenein erwirkte Uebergewicht verbunden mit der vorläufigen Abhülfe aller Hindernisse, welche eine positive Religion als solche einer bestimmten philosophischen Richtung in den Weg legen konnte, einen wohlgebahnten Zugang zu den christlichen Heiligthümern fand, ob sie schon in diesen natürlich nach Bedürfniß der veränderten Umstände und nicht ohne Rücksicht auf

die im Heidenthume erwirkte Modification, die damals kräftiger auftrat, als der eigentliche philosophische Stamm, theilweis umgestaltet wurde.

Hierin die Ausführung Dessen, was ich im Eingange dieser Vorrede sagte, daß dieß Werk wenn schon seit geraumer Zeit der Mittelpunkt einer Studienreihe, doch weder deren Anfang noch eigentliches Ziel bilde. Ob nun aber diese letztern Worte in dem Sinne zu fassen seien, daß ich selbst in einem zweiten Theile den heidnischen Neuplatonismus [2]) und in einem dritten die an sich schönste und reichste Periode dieser philosophischen Richtung, die den christlichen Theologen überhaupt und insbesondere den Forscher christlicher Geschichte vor Allem mit hoher Theilnahme erfüllende Vereinigung und theilweise Verschmelzung derselben mit dem Christenthume im christlichen Alexandrinismus darstellen werde (wozu allerdings schon nicht unbedeutende Vorarbeiten von mir vollendet sind), oder ob Solches einem Andern zu überlassen sei, den aber dann hoffentlich ein durch weniger Schwierigkeiten minder beschwerlicher Weg zum Ziele führen wird, muß vornehmlich davon abhangen, in welchen Verhältnissen mir späterhin von der Vorsehung mein Wirkungskreis angewiesen werden wird. An dem Interesse wissenschaftlicher und sachkundiger Freunde religiösen und namentlich christlichen Glaubens an solcher Aufgabe zwei-

2) Ueber welchen wir nächstens dem von ihm (in s. quaestionum de dialectica Plotini ratione fasc. I., specimen historiae philosophiae alexandrinae [jedoch, wie es scheint, bloß der heidnischen] a se conscribendae. Numburg. 1829. 4.) versprochenen Werke des Herrn Prof. Steinhart in Pforte entgegensehen können.

fele ich so wenig, als ich wünsche an dem Beifalle derselben an meiner Ausführung dieser zweifeln zu dürfen.

An dieses Interesse kann auch schon der Gegenstand dieses ersten Theils einen, wie ich glaube, um so gerechteren Anspruch erheben, da er gerade nicht nur für die Studien der geschichtlichen Theologie, sondern auch für die der exegetischen mannichfach fördernde Berührungspunkte darbietet.

Der Nutzen, welchen die Kenntniß der jüdisch-alexandrinischen Schriftsteller und namentlich des Philo für die Auslegung der heiligen Schriften des N. T. darbietet, ist in einer gewissen Sphäre fast niemals verkannt und auch zum Theil recht glücklich herausgestellt worden. Ich meine hier zunächst diejenige Sphäre, die ich die der eigentlichen Philologie nennen möchte, in welcher der eigenthümliche Gebrauch dergleichen einzelnen Worte und Redensarten hervorgehoben und auf ähnliche des N. T. angewendet wurde, die unabhängig von dem besondern philosophischen Sprachgebrauche der jüdischen Alexandriner sich in ihnen als Repräsentanten späterer Gräcität überhaupt vorfinden. Diese Bemühungen, denen sich in ältern Zeiten namentlich Johann Alberti,[3] Johann Beneb. Carpzov[4] und Lösner,[5] in neuern Schef-

3) Specimen observationum in N. T. ex Philonis libro de opificio mundi erutarum, in dem Bremer Museo Vol. I. 1. p. 106. sqq.

4) Sacrae exercitationes in S. Pauli epist. ad Hebraeos ex Philone, Alexandrino. Helmst. 1750. 8.

5) Observationes ad N. T. e Philone, Alexandrino. Lips. 1777. 8. Vergl. mit 2 Programmen Adam Friedr. Kühn's spici-

fer [6]) und gewiſſermaßen Schneckenburger [7]) unterzogen, werden durch dieſes Werk natürlich nur ſehr gelegentlich gefördert werden können.

Allein auch ein anderer Zweig der Wichtigkeit, welche die vertrautere Kenntniß der jüdiſchen Alexandriner für Exegeſe hat, konnte in einzelnen Momenten nicht leicht unbemerkt bleiben. Schon der Verſuch das Prooemium des Johannes zu erklären führte die Interpreten faſt mit Nothwendigkeit zur Kenntnißnahme der jüdiſch-philoſophiſchen Terminologie unſrer Alexandriner. Daß aber die Nützlichkeit oder vielmehr die Nothwendigkeit in letzterer behufs der Erklärung der neuteſtamentlichen Schriften erfahren zu ſein, ſich nicht bloß auf dieß Prooemium erſtrecke, ſondern eine ungleich weitere Ausdehnung für ſich fordere, iſt zwar allerdings ſeltener erkannt worden, indeſſen doch von Großmann [8])

---

legium Loesneri observationum ad N. T. e Philone, Alexandrino. Sorav. 1783. 4. (ein zweiter verbeſſerter Abdruck Pfort. 1785. 8.)

6) Quaestiones Philonianae. Quaest. II.: De usu Philonis in interpretatione N. T. Marb. 1831. 8.

7) In ſeiner annotatio ad epistol. Jacobi perpetua, cum brevi tractatione isagogica. Stuttgard. 1832. 8., in welcher auf den Philo eine vorzügliche Rückſicht genommen iſt.

8) De philosophiae Judaeorum sacrae vestigiis nonnullis in epist. ad Hebraeos conspicuis. Libellus, quo V. S. V. Christoph. Frid. Enkio, rell., sacra semisecularia muneris ecclesiastici pie gratulati sunt collegae Lipsienses. Lips. 1833. 4. — Vergl. auch hiermit die ſich jedoch in einem etwas andern Kreiſe bewegende Abhandl. v. Ammon's de vestigiis theolog. Judaic. in epist. ad Roman., in Deſſen nov. opusc. theol. Gotting. 1803. 8.

und Schneckenburger[9]) nicht ganz unbeachtet geblieben. Auch habe ich selbst beiläufig, theils in einer frühern Abhandlung,[10]) theils in diesem Werke[11]) hierauf aufmerksam gemacht. Diese ganze Untersuchung wird nun aber natürlich durch richtige Einsicht in die jüdisch-alexandrinische Philosophie und deren Terminologie wesentlich gefördert, oder vielmehr erst begründet. Die Anwendung und theilweis weitere Durchführung der in letzterer Hinsicht in diesem Werke gegebenen Resultate auf die Exegese des N. T. würde noch Manches und Ersprießliches zu leisten vermögen, wozu sich mir vielleicht an einem andern Orte passende Gelegenheit darbietet.

Dagegen verzichte ich gerne auf einen andern Gebrauch, den man vielleicht von dieser Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie machen möchte, da man letztere selbst mehrfach für diesen Zweck herausgestellt hat. Ich meine den Gebrauch behufs der Nachweisung, daß nicht nur die sprachliche Fassung der Lehren im N. T. und nicht nur die historische Modification des christlichen Geistes vom spätern philosophischen Standpunkte aus, sondern des Christenthums eigenstes Wesen, Jesu Christi eigne Lehre vom göttlichen Sein und Wirken und von den menschlichen Pflichten eine, wenn auch die schönste, Manifestation in der Entwicke-

---

9) Die natürliche Theologie des Paulus und ihre Quellen in Dessen Beiträgen zur Einleitung ins N. T. und zur Erklärung seiner schwierigen Stellen. Stuttgart 1832. 8. No. 10.

10) Einige Bemerkungen über die Schriften des Juden Philo, angeknüpft an eine Untersuchung über deren ursprüngliche Anordnung in den theol. Studien u. Kritiken von Ullmann und Umbreit Jahrg. 1833. Heft 4. S. 1008. N. a.

11) Vergl. z. B. S. 62. Note 37., S. 390. N. 514.

lungsreihe alexandrinischer Philosophie gewesen sei. Ich würde einen solchen Gebrauch dieser Studien auch nicht einmal im Allgemeinen mißbilligend zu bezeichnen für nöthig geachtet haben, zumal da er bei einer genauern Kenntniß jener philosophischen Methode, wie sie nach meinen Wünschen dieß Buch gewähren soll, in seinem Urgrunde selbst immer klärer hervortritt, wenn nicht noch in der neuesten Zeit ein Recensent der schwickertschen Bibliothek der griechischen Kirchenväter, dem Theile [12]) antwortete und namentlich Gfrörer [13]) in diesem Betrachte in die Fußtapfen der freilich unter einander selbst nicht wenig verschiedenen Männer, eines Lohdius, [14]) eines Bahrdt, [15]) eines Ballenstedt [16]) und der Verfasser einiger Abhandlungen in den Beiträgen zum vernünftigen Denken [17]) getreten wären.

Was nun ferner die Hülfsmittel anlangt, die für den Gegenstand der folgenden Untersuchungen schon vorhanden sind: so sind die specialen zugleich mit den Quellen an den einzelnen betreffenden Orten besonders angegeben worden. Aus ihnen ist auch verhältnißmäßig am meisten Gewinn zu schöpfen. Die allgemeinen Geschichten der Philosophie, von denen die neueste von H. Rit-

---

12) Christus und Philo in Winer's und Engelhardt's neuem theol. Journ. Band 9. (1829.) St. 4. S. 386. ff.

13) Im Vorworte zu s. kritischen Geschichte des Urchristenthums, Stuttgart 1831. 8.

14) Dissert. de modo summam religionis Christianae ante Christum tradendi ejusque vestigiis in Philone Judaeo. Lips. 1704. 4.

15) In s. Briefen über die Bibel im Volkstone, Berlin 1784. ff. 8.

16) Philo und Johannes u. s. w. Braunschweig 1802. 8.

17) Besonders Heft 1. S. 44. ff. und Heft 7. S. 142. ff.

ter noch nicht bis zu dieſen gediehen iſt, ſind alle über den jüdiſchen Alexandrinismus, den ſie auch in ſeiner hiſtoriſch-philoſophiſchen Bedeutung minder kannten, mehr oder weniger kurz und dürftig, liegen auch nun der Zeit ihrer Abfaſſung nach größerntheils ſo fern von uns, daß ſie nur mit ſteter und umfaſſender Berückſichtigung des ſeitdem auf dem Gebiete der Quellen-Bekanntſchaft, -Kritik und -Erklärung Geleiſteten oder Vorbereiteten benutzt werden können. Am Meiſten tritt hier noch Buhle hervor. Ueber die allgemeinen Geſchichten der jüdiſchen Philoſophie, deren Wichtigkeit der bedeutenden Anzahl derſelben nur ſehr unvollkommen entſpricht, behalte ich mir vor in der Vorrede zur zweiten Abtheilung einige Nachrichten mitzutheilen, da ich bis dahin noch einige Werke zu erlangen hoffe, deren kürzere Beurtheilung zweckdienlich ſein möchte. Ueber jüdiſch-alexandriniſche Religionsphiloſophie in ihrem Ganzen kenne ich kein Werk. Denn Gfrörer's kritiſche Geſchichte des Urchriſtenthums, [18]) welche für den erſten Band ſich als Aufgabe geſtellt hatte: Philo und die alexandriniſche Theoſophie oder den Einfluß der jüdiſch-ägyptiſchen Lehre auf die des N. T. gibt nicht ſowol eine ſolche Geſchichte; denn ſie berichtet gar Nichts (wenigſtens nach dem freilich eben hierin ſehr unvollkommenen Plane des Werks) über dieſe philoſophiſche Methode, über deren Urſprung und deren eigenthümlichen Charakter im Allgemeinen, ſondern iſt ausſchließlich ein Aggregat von Abhandlungen über einzelne hierher gehörige Punkte, deren dann an den einzelnen betreffenden Orten gedacht

18) S. Note 13. Bis jetzt iſt nur der 1. Band in 2 Abtheilungen erſchienen.

worden ist. Matter's alexandrinische Schule [19]) bewegt sich zunächst überhaupt auf einem andern Gebiete und konnte dem Plane des Werkes gemäß, der die ganze äußere wie innere Erscheinung dieser Schule umfaßt und in letzterm Betrachte jeder wissenschaftlichen dort gepflegten Richtung gleiches Recht angedeihen lassen mußte, unserm Gegenstande nur sehr getheilte und vorübergehende Aufmerksamkeit widmen. Für die Geschichte der übrigen einzelnen Wissenschaften dagegen, welche vorzüglich und wie sie zu Alexandrien geübt worden seien, worüber ich in diesem Werke (S. 12. ff.), gleichfalls in Folge meines Planes, nur kürzlich sprechen konnte, sind bei Matter die einzelnen nähern Data zu finden, worauf hier im Allgemeinen hingewiesen zu haben genügen mag.

Bei Erwähnung der allgemeinen Hülfsmittel für jüdisch-alexandrinische Religions-Philosophie insbesondere kann ich nicht unerwähnt lassen, daß uns auch aus dem Alterthume einige Mittheilungen über diese aufbehalten worden seien, welche als Mittheilungen Solcher, die sich nicht selbst dieser philosophisch-religiösen Richtung ergaben, auf keinen andern Platz als auf den der frühesten Hülfsmittel Anspruch machen können. Die offenbar wichtigste hierauf bezügliche Stelle findet sich in **Euseb. Praepar. evangel. VII. 12. p. (edit. Colon. Franc. Viger. 1688. fol.) 320.—22.**, wo Euse-

19) Essai historique sur l'école d'Alexandrie et coup d'oeil comparatif sur la littérature grecque depuis le temps d'Alexandre le Grand jusqu' à celui d'Alexandre Sévère. Ouvrage couronné par l'Académie des inscriptions et belles lettres. 2 Tom. A Par. 1820. 8.

bius, bevor er aus Stellen der alexandrinisch-jüdischen Religions-Philosophen selbst nachweis't, daß diese außer Gott noch ein anderweit göttliches Wesen, als zweites Princip kennen gelehrt hätten, nach eignem besten Wissen deren Ansichten hierüber im Zusammenhange mit den beigebrachten Zeugnissen der heil. Schrift und ihren anderweit religions-philosophischen Ideen auseinanderzusetzen sich bemüht. Außerdem haben auch jezuweilen heidnische Schriftsteller der spätern Zeiten, wenn sie der Juden gedenken und eine kurze Einsicht in deren besondere religiöse Ueberzeugungen gewähren wollen, gerade auf deren alexandrinische Gestaltung Rücksicht genommen, in der diese nicht nur eine bedeutende äußere Ausdehnung gewonnen hatten, sondern auch heidnischen Schriftstellern noch die meisten Berührungspunkte darboten. Als wichtigere Stellen in diesem Betrachte habe ich ausgezeichnet **Diod. Sic. I. p. 105., Excerpt. Phot. ex ejusd. libr. XL. p. 542. sq., Strabon. Geograph. XVI. Cap. II. §. 35. p. 760. sqq., Dion. Cass. Histor. Roman. XXXVII. cp. 17. sqq. p. 122. sqq., Tacit. Histor. V. 5.** Doch sind natürlich alle diese Stellen von viel geringerer Bedeutung für Verständniß und Vervollständigung der uns sonst bekannten Quellen der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie, als vielmehr diese jene erklären und berichtigen müssen.

Ich habe nur noch einige wenige Bemerkungen anzufügen. Vorerst diese, daß ich die alten Schriftsteller nicht sowol nach den besten Ausgaben, als nach denen citiren werde, deren Abtheilungen, Seitenzahlen und Kapitel, den übrigen beigeschrieben zu sein pflegen, was besonders in der patristischen Literatur, wo die bes-

sern

sern Ausgaben nicht immer die zugänglichsten sind, mir sehr wichtig erschien. Aus diesem Grunde führe ich die Werke des Philo nach der Ausgabe von Turnebus und Höschel Frankf. 1691. Fol.; [20]) die des Klemens von Alexandrien nach der sogenannten sylburgischen Paris 1641. Fol. an, u. s. f., wodurch diese Citate von Jedem, der im Besitze einer der gewöhnlichen Ausgaben ist, leicht gefunden werden können. Dagegen bin ich natürlich in der Anführung der Textesworte stets den Recensionen gefolgt, die mir die besten schienen, habe auch bisweilen durch eigne, wo sie irgend bedeutender waren besonders angezeigte Verbesserungen, die mir nothwendig schienen, demselben seine ursprüngliche Farbe wiederzugeben versucht. Die Citate des A. T. sind stets nach den **LXX** gegeben, indem diese eigentlich den Canon der Alexandriner bildeten; differirt die Abtheilung dieser von der des Urtextes: so ist die letztere in Klammern beigefügt. Zuletzt nur noch die Notiz, daß ich das sogenannte 2. und 3. Buch des Philo **de vita Mosis** stets nur als zweites anführe, indem ich an einem andern Orte überzeugend dargethan zu haben meine, daß man nur zwei nicht drei Bücher dieser Schrift zählen darf. [21])

Die zweite Abtheilung, welche außer einem Register und einigen namentlich literarischen Zusätzen das 3. Buch, oder die Untersuchungen über die übrigen hi-

---

20) Natürlich sind hiervon diejenigen Werke ausgeschlossen, welche Mangey, Mai und Aucher zuerst edirten, da diese nach den Seitenzahlen ihrer Ausgaben citirt werden mußten. Doch sind diese dann immer besonders bezeichnet.

21) S. die Note 10. erwähnte Abhandlung S. 1031. ff.

ſtoriſchen Denkmale einer reinen jüdiſch-alexandriniſchen Religions-Philoſophie außer den (im 2. Buche) erwähnten Repräſentanten derſelben umfaſſen ſoll und unter dieſen namentlich die über den Alexandrinismus der **LXX**, auf welche ich beſonders aufmerkſam zu machen mir erlaube, wird der erſten auf dem Fuße nachfolgen und befindet ſich bereits unter der Preſſe. Für jetzt bleibt mir Nichts übrig, als mich und mein Buch dem freundlichen Urtheile des Leſers angelegentlichſt zu empfehlen.

Halle, den 25. Mai 1834.

Der Verfaſſer.

Inhalt.

Erstes Buch. S. 1.—97.

Darstellung der Entstehungsgründe einer Religionsphilosophie unter den alexandrinischen Juden. Deren Charakter und Entwickelungsgang im Allgemeinen.

Kapitel 1. Mittheilungen über die politischen und wissenschaftlichen Verhältnisse Aegyptens und namentlich Alexandriens, in wie weit diese einen Einfluß auf die alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophie äußerten . . . . . S. 1.—27.

Kapitel 2. Entwickelung des religiösen Elements der Juden unter diesen äußern politischen und wissenschaftlichen Verhältnissen zu einer Religionsphilosophie; deren Charakter und innerer Entwickelungsgang im Allgemeinen . . S. 28.—97.

Zweites Buch. S. 98.—497.

Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie auf der Stufe ihrer höchsten Ausbildung im Grundsatze wie im Leben. — Philo; die Therapeuten und Essener.

Kapitel 1. Philo als Repräsentant der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. Einige Bemerkungen über seine Persönlichkeit und seine Schriften . . . . . S. 98.—113.

Kapitel 2. Darstellung des philonischen Lehrbegriffs S. 114.—488.

Abtheilung 1. Die speculativen Philosopheme Philo's S. 114.—341.

Abschnitt 1. Das göttliche Wesen oder der Urgrund alles Vorhandenen nach seinem reinen Sein, als das realisirte

Ideal aller dem Menschen denkbaren Vollkommenheit S. 114. — 161.

Abschnitt 2. Die eigentlich kosmologischen Principien Philo's. Die göttliche Dynamik. — Die Materie. Die Bildung des Weltalls . . . . . S. 161. — 288.

1.) Nothwendigkeit göttlicher Mittelkräfte überhaupt S. 161. — 170.

2.) Nothwendigkeit einer Materie . . . S. 170. — 175.

3.) Weitere Bestimmungen Philo's über die Materie . . . . . S. 175. — 202.

4.) Weitere Bestimmungen Philo's über die göttlichen Mittelkräfte . . . . . S. 202. — 246.

5.) Die göttliche Weltbildung. Beschaffenheit der gebildeten (geistigen und sinnlichen) Welten S. 246. — 288.

Abschnitt 3. Die Anthropologie Philo's . . S. 288. — 340.

Abtheilung 2. Die Ethik Philo's . . . . S. 341. — 423.

Abtheilung 3. Jüdische National-Ansichten und Hoffnungen Philo's und deren Verhältniß zu seinen philosophischen Speculationen. Vorzüglicher Werth der jüdischen Nation. Messias . . . . . S. 423. — 438.

Kapitel 3. Von der Uebung der alexandrinisch-jüdischen ethischen Grundsätze im Leben, oder von den Therapeuten und Essenern . . . . . S. 439. — 497.

Erſtes Buch.

Darſtellung der Entſtehungsgründe einer Religionsphiloſophie unter den alexandriniſchen Juden. Deren Charakter und Entwickelungsgang im Allgemeinen.

Erſtes Kapitel.

Mittheilungen über die politiſchen und wiſſenſchaftlichen Verhältniſſe Aegyptens und namentlich Alexandriens, in wie weit dieſe einen Einfluß auf die alexandriniſch-jüdiſche Religionsphiloſophie äußerten. [1])

Der Keim zu den wiſſenſchaftlichen und philoſophiſchen Studien, die im Verlaufe ungefähr der 5 Jahrhunderte, in deren Mitte die Geburt Jeſu fällt, in Aegypten und namentlich

1) Wir würden wahrſcheinlich hierüber weit genauere Mittheilungen geben können, wenn wir nicht gerade auf dieſem Gebiete ſehr bedeutende Verluſte alter und ſpecialer, zum Theil einheimiſcher Nachrichten zu beklagen hätten. Ueber Alexandrien insbeſondere hatten geſchrieben: der arabiſche, in Athen gebildete Sophiſt Kallinikus in ſ. 10 BB. περὶ τῶν κατ' Ἀλεξάνδρειαν (ſ. Suid. lex. u. d. Namen), Kallixenus Rhod. περὶ Ἀλεξανδρείας, deſſen Athenaeus V. p. 196. A. u. IX.

in Alexandrien gepflegt, zwar auch nach andern Richtungen menschlichen Forschens hingewendet, jedoch vorzugsweise auf das religiöse Leben bezogen wurden; dieses dann aber auch in den sonst so weit von einander geschiedenen Modificationen des heidnischen, jüdischen und christlichen Glaubens mit einem gemeinschaftlichen, scharf bezeichneten und vorzüglich interessanten Charakter durchzogen, war kein einheimisches Erzeugniß des Landes. Auch möchte zu solchem schwerlich die natürliche Beschaffenheit desselben geeignet sein; [2]) denn unverhältnißmäßig schneller und kräftiger als der kältere, das Allgemeine

---

p. 387. D. (edit. Casaub. Lugd. 1657.) Erwähnung thut, Apollonius Rhod. ἡ τῆς Ἀ. κτίσις (bei dem Scholiast. zu des Nikander theriac. edit. Schneider. Lips. 1816. 8. p. 45.). Auch erwähnt Photius Cd. 279. Horapoll. περὶ τῶν παρ' Αἰγυπτίοις Ἀ. — So sind uns auch von den ziemlich zahlreichen alten Schriftstellern über die ägypt. Geschichte in dem uns betreffenden Zeitraume größtentheils nur wenige Fragmente übrig geblieben; so von Manetho, Priester zu Heliopolis unter Ptolem. Philadelph., dem er sein W. Αἰγυπτιακῶν, 3 BB., widmete, von Eratosthenes, namentlich s. ägypt. Chronographie, Ptolemaeus Mendes., Apollon. Molo (dieser wenigstens nach Cosm. Indicopl. XII. edit. Venet. 1781. f. p. 172., der auch noch einige Andere nennt), und der Grammatiker Apion. Außerdem müssen wir unsre Notizen aus den allgemeinen Werken des Polybius, Diodor. Sicul., Athenaeus, Strabo u. A. schöpfen, welche, eben so, wie jene Fragmente, in wie weit sie unsern Zwecken dienen, unten näher angeführt werden. Unter den Hülfsmitteln für die Geschichte Aegyptens und insbesondere der wissenschaftlichen Bestrebungen daselbst in dem Zeitraume, welcher uns beschäftigt, s. außer den allgemeinen Geschichtswerken u. denen über die Ptolemäer v. Vaillant (1701.), Champollion (1819.) u. Drumann (1821.) überhaupt, Chr. G. Heyne de genio saeculi Ptolem., opp. academ. (Gotting. 1785. sqq.) I. 76. sqq., u. Dess. Recognitionen dazu VI. p. 436. sqq. J. C. F. Manso Alexandrien unt. Ptolem. 2., in Briefen des Römers Numerius Fab. Pictor a. s. Bruder Marcus, in d. Samml. s. vermischten Schriften (Leipz. 1801.), I. p. 220. sqq. II. p. 321. sqq.

2) Hierüber s. Heeren's Ideen Th. 2., Ritter's Erdkunde Th. 1., vorzüglich Herder's Ideen-Buch 12. Kap. 5.

und Begriffliche ſuchende und ſo eigentlich Wiſſenſchaft und Philoſophie baſirende Verſtand reift unter dem heißen Himmel, der es umſchließt, die ſchöpferiſche Einbildungskraft, die ſelbſt das Lebloſe beſeelt, das Allgemeine individualiſirt und das nur Gedachte ſchon deßhalb in den Kreis des wirklich Vorhandenen einführet. Und ſo ſcheinen denn ſeine Einwohner in der Eigenthümlichkeit ihrer geiſtigen Bildung ſchon von Natur mehr als auf begriffliches Wiſſen und Denken darauf hingewieſen, ſich durch eine Art ſinnlicher Vertrautheit mit dem Geiſtigen und Göttlichen zu charakteriſiren und je nach der Weiſe, zu welcher ſich dieſe wieder näher beſtimmt, und je nach der beſondern nationalen oder erworbenen Bildungsſtufe der Völker, mit denen ſie in Berührung treten, ſich hohe Verehrung oder ungemeſſenen Spott zuzuziehen, wobei es ihnen denn noch, eben auch in Folge ihres Klima's — welches an ſich eine große Anzahl Bedürfniſſe ganz oder doch in höherm Grade entbehrlich macht, die der Bewohner kälterer Länder nur ſehr ſchmerzlich oder auch auf keine Weiſe miſſen könnte; und welches auch überhaupt kein rechtes Wohlgefallen an dem ſinnlichen Leben gewinnen, ſondern daſſelbe mehr mit trübe geſtimmtem, ſich am liebſten in ſich ſelbſt zurückziehendem Geiſte betrachten läßt — erlaubt iſt, eine ſolche Vertrautheit mit dem Göttlichen durch ein äußerlich ſo abgeſchiedenes Leben glaubwürdiger und heiliger darzuſtellen, daß ihnen ein großer Theil Menſchen ſelbſt nicht einmal in der Beurtheilung, wie ſolches ihnen möglich ſei, folgen kann.

In ſolches asketiſch-myſtiſches Gewand gehüllt erſcheint die nationale Weisheit der Aegypter, wo ſie ſich nur zeigt. Darum vermochte auch die übergetragene griechiſche Weisheit, als dem Nationalgeiſte zu fremd, ſelbſt nicht einmal das Volk zu bilden, und während die alexandriniſchen Philoſophen ſich für philoſophiſch-würdige Beſtimmungen über das Weſen Gottes abmühten, dieſes zuletzt über alle, nicht nur körperliche, ſondern auch geiſtige Eigenſchaften des Menſchen hinausſchraubten, und es für ſo unendlich vollkommen gehalten wiſſen wollten, daß kein Wort, kein Gedanke, ja, keine Ahnung

vom eigentlichen Wesen Gottes in eines Menschen Herz je gekommen sei, verehrte die Menge neben ihnen, anscheinend in dem möglichst schneidenden Contraste, ihre Katzen, Ibis, Apis, und andere angebliche Götter. Ich fügte jedoch nicht ohne Grund das Wort „anscheinend" an; denn eben schon die asketisch-mystische Denkweise der ägyptisch-griechischen Philosophen, die sich an die nur berührten Theologumene anschloß, daß der Mensch nämlich nichtsdestoweniger in die innigste Gemeinschaft mit Gott zu gelangen vermöge, wenn er durch Askese das Sinnliche, das im gewöhnlichen Zustande mit ihm verbunden sei, unterdrückt habe, weist schon die Reaction auf, durch welche der Nationalgeist den fremdwirkenden Einfluß zu bannen und sich zu assimiliren suchte. Mochte die Aeußerung des religiösen Sinnes bei dem Volke und den griechisch Gelehrten in den spätern alexandrinischen Zeiten fast noch weiter aus einander zu treten scheinen, als jene frühern in ihren frühern Elementen zusammengestellt: wesentlich waren sie sich schon bei weitem näher gerückt, nur daß sich die verwandten Principien bei jenem im sinnlichen Gebiete bewegten, während sie bei diesen in das geistige hinübergespielt waren. Darum, als denn nun auch das Volk endlich durch das Christenthum seinem sinnlichen Kreise entrückt und zu dem Geistigen geweiht worden war, und als einige alexandrinisirende Philosophen, ein Athenagoras, Pantänus, Klemens, Origenes, die früher liebgewonnenen Ueberzeugungen mit der neuen Gotteslehre zu verschmelzen gewußt hatten, schloß sich auch die Menge, als sich verwandten Geistes fühlend, enge an sie an. Die Semneen der philosophischen Therapeuten wandelten sich in Lauren christlicher Mönche, selbst die eigenthümlichen Dogmen, zu deren Festhaltung die philosophische Begründung jenes asketischen Mysticismus mit mehr oder weniger Nothwendigkeit Veranlassung gegeben, wurden, so befremdlich sie auch den Ohren Derer, die den Entwickelungsgang desselben nicht kannten, oder das Bedürfniß zu solchen nicht fühlten, klingen mußten, in die Glaubenslehre für die christlichen Schüler übergetragen, und von diesen, mochten

ſie jene Nothwendigkeit derſelben als Bedingniß für ihre endlichen Wünſche in klärerer oder trüberer Ausſicht vor ſich ſehen, willig aufgenommen, wodurch dann auch dieſe, verkündigt von dem beredten Munde der Gebildeten und getragen von dem Anſehen einer vorzüglich geachteten Gemeine und von dem heiligen Scheine eines gottſeligen Lebens, ſich in die weitere Ferne, freilich weder immer treu gefaßt, noch treu befolgt, verbreiteten.

Aber eben hiermit war denn nun auch das Ziel des philoſophiſchen und dann bald auch des wiſſenſchaftlichen Lebens überhaupt in Aegypten geſteckt. Der Gährungsſtoff, der von außen in den Nationalcharakter hineingeworfen worden war, hatte ſeine anregenden Kräfte verloren; die Differenzen, welche Entwickelung, Thätigkeit und Widerſtand nothwendig machten, waren gewichen; geiſtiger Schlummer trat wieder an ihre Stelle. Es mag wunderbar ſcheinen, wie die alexandriniſche Schule, nachdem ſie einige Jahrhunderte lang Muſter philoſophiſcher Forſchung und Toleranz geweſen war, im Laufe des 4ten und 5ten Jahrh. n. Chr. ſo plötzlich in das entgegengeſetzte Syſtem übertrat, und Männer an ihre Spitze ſtellte, wie einen Theophilus, Kyrillus, Dioskurus, die mit kaum ſonſt geſehener ſtarrer Wuth an ihren poſitiven Anſichten hingen: indeß bei ſchärferm Blicke theilt ſich der Nebel, der hierüber ruht; die unphiloſophiſche Nationalität Aegyptens war wieder in ihre frühern Rechte getreten, wenn ſie nun auch zum Theil Sätze umfaßte, die ſich durch die ihr feindliche Philoſophie in ihrer Mitte entwickelt hatten.

Der dem ägyptiſchen Genius alſo fremden Wiſſenſchaftlichkeit der Griechen hatten nur die Waffen derſelben eine bleibende Stätte erkämpfen können. Zwar Alexander der Große ſelbſt kümmerte ſich um ſolche bei ſeinem dortigen Aufenthalte nicht. Er war viel zu ſehr gedrängt durch den Verfolg ſeiner rieſenhaften Siege und durch das viel wichtigere Geſchäft, den Ammoniſchen Zeus zu ſeiner Anerkennung als des eigenen Sohnes zu bewegen, als daß er ſich mit mehr, als der allgemeinen Anordnung der äußern Verhältniſſe Aegyptens

und dem Plane für den Bau Alexandriens hätte beschäftigen können, durch deren Daseiu und Blüthe an einem von ihm selbst gewählten Orte er auch in diesen Gegenden sein Andenken erhalten und geachtet wissen wollte. Als aber nach seinem Tode Aegypten in die Hände des kunstsinnigen, ja, kunstverständigen Ptolemäus, des Sohns des Lagus, fiel, erhob dieser, so wie seine nächsten Nachfolger, in denen sich wenigstens das Bestreben erhielt, durch äußere Förderung der Gelehrten als Mäcenaten der Wissenschaft zu glänzen, [3]) Aegypten zu der Höhe der Bildung, durch welche es sich in den ersten Jahrhunderten vor Chr. vor allen Ländern auszeichnete. [4])

Schon unter dem ersten Ptolemäer, Soter, (v. 323 bis 284 v. Chr.), der sich selbst in schriftstellerischen Arbeiten und

---

3) Wie wenig sich bei den folgenden Ptolemäern wahrer Geschmack an ächter Wissenschaftlichkeit und mithin selbstständiges Interesse an derselben äußerte, s. Plut. de discrim. adulat. et am. p. 60. A. und hierzu Wyttenb. comment. T. VI. p. 777., vergl. auch Heyne l. l. I. p. 89. VI. p. 436. sq. Manso l. l. I. 329. sqq. Mit Rücksicht hierauf äußert sich Senec. de tranq. anim. c. 9. über die Bibliotheken: non fuit elegantia illud aut cura, sed studiosa luxuria, imo ne studiosa quidem: quoniam non in studium, sed in spectaculum comparaverant (libros). Ja, Ptolemäus (7.) Physkon verstieß und verfolgte sogar die Gelehrten, vergl. Athen. IV. 184. B.: οὗτος γὰρ πολλοὺς τῶν Ἀλεξανδρέων ἀποσφάξας, οὐκ ὀλίγους δὲ καὶ φυγαδεύσας τῶν κατὰ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐφηβησάντων ἐποίησε πλήρεις τάς τε νήσους καὶ πόλεις ἀνδρῶν γραμματικῶν, φιλοσόφων, γεωμετρῶν, μουσικῶν, ζωγράφων, παιδοτριβῶν τε καὶ ἰατρῶν καὶ ἄλλων πολλῶν τεχνιτῶν rell., und doch war dieser Physkon selbst nicht ganz ungebildet; er war Schüler des Aristarch und Verfasser von 24 BB. ὑπομνήματα, vergl. Athen. II. 61. C. 71. B. XIII. 576. F.

4) Vergl. Heeren Geschichte der klassisch. Literatur I. S. 27. ff. Athen. IV. p. 184. B., wo er zwei Geschichtschreiber, den Menekles Barkäus u. den Andron, aufführt, die es bezeugten, ὅτι Ἀλεξανδρεῖς εἰσιν οἱ παιδεύσαντες πάντας τοὺς Ἕλληνας καὶ τοὺς βαρβάρους.

mit Glück versucht hatte, [5]) wurden die beiden Anstalten, die dem wissenschaftlichen Streben Aegyptens zur äußern Unterlage dienten, Gelehrte nach Aegypten zogen und dort erhielten, begründet, das Museum und die Bibliothek; [6]) beide vereint mehr, wie es schien, als irgend etwas Anderes geeignet, die verschiedensten Geistesrichtungen mit einander in Berührung zu setzen, und sie sich im gegenseitigen Kampfe läutern und gründen zu lassen. Denn wenn schon in dem Museo [7]) Jeder, ohne Unterschied seiner besondern und nationalen Bildungsweise, gab ihm anders der Grad derselben eine gültige Vollmacht zu Ansprüchen, Zutritt und Verpflegung erlangen konnte, [8]) wonach denn alle einseitig stereotype Schulbildung von selbst schwand, Jeder seinen eigenthümlichen Weg in ungestörter Muße verfolgen und prüfend an die Ansichten Anderer halten konnte: so schienen die Bibliotheken [9]) im

5) Er hatte eine Lebensgeschichte Alexander's d. Gr. verfaßt, welche im Alterthume sehr hoch geachtet ward, die wir aber nicht mehr besitzen, s. Arr. in praefat. ad hist. de exped. Alexand., vgl. auch Plut. in Alexandro p. 681. Q. Curtius IX. 8.

6) Die Gründung beider Institute ist ihm abgesprochen und seinem Sohne zugeschrieben worden, weniger jedoch die erste Anlage der Bibliothek, wofür die Zeugnisse (gesammelt in dem gleich näher zu erwähnenden Specimen von Beck p. 6.) überwiegend sind. Zweifelhafter steht es mit dem Museo, welches zwar gewiß schon unter dem 2. Ptol. Philadelphus vorhanden war (Athen. V. 203. E.), aber vielleicht erst durch ihn; so Küster bei Gronov (s. folg. Note), auch Manso a. a. O. I. 264. N. d.

7) Die Hauptstellen d. Alten über dasselbe Strab. XVII. p. 793. (ed. Paris. 1620.), Athenaeus u. A. in d. Preisschriften von J. F. Gronov u. Küster über diesen Gegenstand in J. Gronov's thes. ant. graec. T. VIII. p. 2738. sqq., vgl. auch L. Gerischer diss. de Museo Alexandr. ejusque δωρεαῖς et δώροις, 1752. 4. Heyne l. l. I. 121. sqq., welcher einige ältere Literatur beibringt, Manso a. a. O.

8) Dieß ausdrücklich bezeugt in Philostrat. vit. Sophist. XXII. 8. p. 524.

9) Vergl. C. D. Beck Specimen hist. bibl. Alexandr. Lips. 1779. (repet. 1829.) 4. G. Dedel hist. critic. bibl. A. 1823. 4.

Bruchio und in dem Serapeo darauf berechnet, die nothwendigen Lücken einer universalen Bildungsanstalt nach Möglichkeit auszufüllen, und auch die Verstorbenen als Lehrmeister theils des Ganges, den die geistige Bildung genommen, theils dessen, den sie nehmen sollte, aufzustellen.

Nie vorher [10]) waren die Unterstützungen philosophischer oder auch wissenschaftlicher Thätigkeit überhaupt so sehr Sache der öffentlichen und geregelten Aufmerksamkeit gewesen, als es sich in diesen Einrichtungen ausspricht. Selbst in der Blüthezeit der griechischen Cultur in ihrem Heimathlande war eine allgemeine Achtung, die aber auch nur zu leicht und zu oft einem verfolgungssüchtigen Eifer der Menge gegen ihr mißfällige Lehren Raum machte, der einzige Tribut gewesen, der den höher Gebildeten und Volkslehrern von Staats wegen, ja, oft überhaupt, gezollt wurde, und man möchte darum leicht versucht werden, zu vermuthen, daß sich eben in Folge jener Unterstützung die Cultur der Griechen im fremden Lande zu einer früher noch nicht gesehenen Höhe emporgehoben haben werde. Und doch war diese ägyptische Zeit die Periode ihres Verfalls. Wir können die Gründe dieses Verfalls und die nähern Angaben der Art, in welcher er vorliegt, [11]) um so weniger ganz umgehen, da derselbe auch theils unmittelbar, theils mittelbar durch Modification des Einflusses der griechischen Weisheit auf

---

Heyne l. l. I. p. 126. (hier auch einige ältere Literatur). Manso a. a. O. I. 284.

10) Denn die an andern Orten, namentlich zu Pergamus unter den Attalen errichteten Museen und Bibliotheken fielen in spätere Zeit. Ueber die Attalen und ihre Studien s. vorzüglich Manso in s. Abhandlung über die Attalen, ihr staatskluges Benehmen und ihre andern Verdienste, Breslau 1815., aufgenommen in Dess. Leben Constantin's des Großen (Bresl. 1817. S. 379. ff.), besonders S. 422. ff.

11) Ueber den Verfall griech. Bildung unter d. Ptol. s. Jo. Luzac lect. Attic. De digamia Socratis dissert. edid. Jan. Otto Sluiter L. B. 1809. 4. sect. 2. §. 7. sqq. p. 132. sqq.

sie, die religionsphilosophischen Ansichten der alexandrinischen Juden mannichfach bestimmte.

Der vornehmste Grund, der das fröhlichere Erblühen eines regen, wissenschaftlichen Lebens in Aegypten untergrub, war die Abhängigkeit der geistigen Thätigkeit von den Grillen eines unwissenschaftlichen Hofes. In der ganzen Reihe der Ptolemäer bestieg nach Ptolem. Soter's Tode auch nicht Ein verständiger Freund der Wissenschaften den ägyptischen Thron, aber dennoch wollten sie meist, um für die Kosten, die sie auf Befriedigung der gelehrten Bedürfnisse wandten, sich zu entschädigen, dieß Doppelte erlangen, den Ruf, Kenner und Förderer der Wissenschaften zu sein, und an den Ergebnissen der Studien auf eine sie unterhaltende Weise Theil zu nehmen. Sie waren oft gegenwärtig bei den gelehrten Gesprächen ihrer Schützlinge, [12]) verlangten hier Untersuchungen über die sie gerade interessirenden Gegenstände, wünschten auch wol besondere Auskunft über dieselben, [13]) und dergl. Hierbei galt es nun natürlich als das vornehmste Ziel der versammelten Gelehrten, sich in diesen Berührungspunkten mit den Königen möglichst deren Gunst, die Bedingung eines bequemen und geachteten Lebens, zu erringen, für welchen Behuf nun wieder ungleich mehr als wahre Geistesbildung und selbstständiges philosophisches Forschen, welches jene Könige weder zu beurtheilen, noch auch nur zu fassen fähig waren, eine Fähigkeit beitrug in gewandter Rede, eine ausgebreitete Bekanntschaft mit Dem, was vielleicht die Neugier der Könige reizen konnte, namentlich auch eine Einsicht in die Mysterien der geheimen Künste und Wissenschaften, und Vertrautheit auf dem überschwenglichen Gebiete der Geisterwelt, indem der Himmel Aegyptens auch dem

12) Diog. Laërt. II. 111.

13) Mehre dergleichen kleinliche und seltsame Fragen der Könige und Philosophen hat Manso in den erwähnten Briefen I. 329. ff. zusammengestellt.

Königsstamme vorzugsweise für Letzteres das nationale Interesse einzuflößen anfing.

In engster Verbindung hiermit stand als zweites den Wissenschaften wenig Ersprießliches, was den Gelehrten zwar eben so wenig zur Ehre gereicht, als die Anbequemung ihrer Studien zu den Launen ihrer Versorger, aber eben so natürlich durch den Einfluß der Letzteren auf ein angenehmes Leben herbeigeführt wurde: Das Museum war mehr ein Kampfplatz hinterlistiger und niederträchtiger Kabale [14]) der Einzelnen gegen einander, als ein Gymnasium, in welchem die Geister mit gemeinschaftlichen Waffen nach Erreichung des Einen Allen vorgesteckten Zieles, der Wahrheit, gerungen hätten. Und wenn es anders wahr ist, was nur wahr sein kann, daß die Wissenschaft eben so wie die Tugend — wollen beide würdig und mit Erfolg angestrebt werden — um ihrer selbst willen geliebt werden müsse: so liegt es klar vor, wie mit der natürlichen Anschließung dieses Zweiten an jenes Erste ein neues Hinderniß wissenschaftlich-geistiger Entwickelung entgegentrat.

Endlich darf es aber auch hier nicht unbeachtet bleiben, daß außer jenen Eingriffen von Seiten der königlichen Versorger auch eine größere Anzahl äußerer und innerer Gründe zusammentraten, welche die Studien der Gelehrten jener Zeit und jenes Ortes vorzüglich mehr zu einer materialen Erweiterung ihrer Kenntnisse, d. h. zu einer zuweilen selbst sehr unbedeutende Gegenstände umfassenden und Nichts eigentlich erschöpfenden Polymathie und Polyhistorie veranlaßte, als zu einer gründlichen und selbstständig philosophischen und wissenschaftlichen Bildung. [15])

---

14) S. Valcken. ad Callim. Fragm. p. 283. Beck (de philolog. saec. Ptolem. Lips. 1818. 4.) p. VIII.

15) „Ita ut curiosi magis“ sagt Beck (l. l. p. V.) „quam ingeniosi, eruditi, quam subtiles, copiosi, quam accurati esse tum mallent et haberi homines docti.“ Heyne l. l. p. 98. sq.

Ueberraschend schnell und glücklich hatte sich der menschliche Geist, einmal darauf hingeleitet, Das, was ihm als äußere Welt entgegentrat, in seinem wahren Verhältnisse zu ihm selbst und zu einer vielleicht beiden gemeinschaftlichen Ursache zu erkennen, sich selbstschöpferisch die Bahn gebrochen, und war im ersten Gefühle und Gebrauche seiner freien, ungeschwächten Kraft fast schon nach allen den Seiten vorwärts gedrungen, auf welchen eine Erreichung des Ziels zu hoffen steht. — Ist es anders erlaubt, eine Parallele zwischen der Entwickelung der geistigen Anlagen des einzelnen Menschen und des Menschengeistes in seinem Ganzen zu ziehen: was stand natürlicher zu erwarten, als daß eine eben so große Abspannung der Kräfte folgen werde, als die frühere Anstrengung unverhältnißmäßig und unvorbereitet gewesen war? Wenigstens aber trat diese nach jenen Jahrhunderten der ersten Entwickelung wirklich ein. In fast tausendjährigem Schlummer, aus dem sie nur jezuweilen und auch dann nur trunken erwachte, ruhte die philosophirende Vernunft, sich erholend von frühreifer Anstrengung und neue Kräfte sammelnd zu wiederholtem noch höher führenden Streben. Vor ihm her und denselben verkündigend ging sein natürlicher Vorbote, eklektische Reproduction und Zusammenstellung des früher Gegebenen, in welcher jene gleichsam die letzten Kräfte aufbot, um durch Fixirung des Vorhandenen wenigstens das Gewonnene zu sichern.

Hierzu war nun aber auch, wenn im Alterthume irgendwo und irgendwann, damals zu Alexandrien vorzugsweise günstige Gelegenheit, die vielleicht auch wol schon allein eine solche Richtung erklärlich machen könnte.

Denn — was wir ja oben bereits andeuteten — ohne Unterschied der Nationen, wie denn die Bevölkerung Alexandriens überhaupt ein Gemisch der verschiedenartigsten Völker, Aegypter, Juden, Makedonen, Griechen u. a., war, ward jeder sonst Befähigte oder Begünstigte zu dem Mitgenusse des Museums zugelassen, und die verschiedenartigsten Ansichten der verschiedensten Gegenden und Bildungsweisen fanden hier ei-

nen häufigen Austausch und jezuweilen Anklänge, und was denn doch nicht lebend seine Sache führen konnte, — mochte es der Raum zu weit ausscheiden, als daß es einen Vertreter seiner Ansicht zu solcher Versammlung hätte senden können, oder waren die Zeiten bereits verschwunden, in denen es Ursprung und Beifall gefunden hatte — fand doch in dem Bruchio oder Serapeo seine Stelle und gab dort seine von neuem beachtete Stimme ab. Und über dieses Alles war den Weisen des Museums eine Zeit für ihre Studien eröffnet, die keine Unruhe oder Sorge über des Lebens Bedürfnisse oder Gefahren für die Wissenschaft kürzte oder verdarb, und so freilich auch nicht für das Leben stärkte und wahrhaft nützlich machte, aber doch eben zu eigentlicher Ausdehnung des Wissens über das Gesammtgebiet menschlicher Wissenschaft einlud, für welches endlich auch noch die reichen anderweiten Sammlungen Alexandriens leicht gewannen.

Es ist unverkennbar, daß diese wissenschaftlichen Bestrebungen auch ihre vortrefflichen und segensreichen Seiten aufweisen. Für die meisten Erfahrungswissenschaften beginnt mit dieser alexandrinischen Akademie eine ganz neue Entwickelungsperiode, indem eben dieser Zusammenfluß der Gelehrten und eben diese durch königliche Freigebigkeit zusammengebrachten Sammlungen wissenswürdiger Gegenstände den Umkreis der bisher beobachteten, zusammengestellten und verglichenen Erfahrungen weit über seine frühern Gränzen ausdehnte. Die Länder- und Völkerkunde, die Naturgeschichte, die Medicin,[16]) die Mathematik, die Astronomie setzen in diese Zeit zum Theil die Anfänge, zum Theil bedeutende Erweiterungen eines gesicherten Gebietes.[17])

Nur die eigentliche bildende und schöpferische Kraft des Geistes schien gebrochen. Der Geschmack in der Behand-

16) Hierüber eine besondere Abhandlung von C. H. F. Beck de schola medica Alexandrin. Lips. 1810. 4.

17) S. Manso I. 305. f., Heyne I. 105.

lungsweiſe aller wiſſenſchaftlichen Gegenſtände krankte an unheilbaren Gebrechen; Einfachheit, Tiefe, Fülle und Wahrheit waren gewichen, und hatten einer geſuchten, geſchraubten, ſpitzen, überfüllten, mit prächtigen Worten ſich in Kleinigkeiten wiederholenden Darſtellungsweiſe Platz gemacht. Und wenn nun ein ſolcher Charakter ſich ſchon in denjenigen Zweigen des menſchlichen Wiſſens läſtig genug ausprägte, in denen dem Geiſte der Gegenſtand von außen geboten und von ihm nur eine geordnete und einnehmende Wiedergabe verlangt wird: ſo konnte es gar nicht fehlen, daß in denjenigen Studien, in welchen Beides, wenn es anders wahren Werth haben ſoll, ein freies, ſelbſtſtändiges, ſelbſtkräftiges Erzeugniß des Geiſtes ſein muß, der Inhalt wie die Form, namentlich in der Dichtkunſt und Philoſophie, dieß noch drückender und beengender entgegentrat.

Die Dichtkunſt [18]) verlor ſich faſt in grammatiſche und kritiſche Unterſuchungen über frühere poetiſche Erzeugniſſe. Und wenn auch jezuweilen in einem Einzelnen ein eigenthümlicher poetiſcher Genius wehte: ſo entkräftete und feſſelte er dieſen, wenn man von einigen Wenigen, vielleicht nur vom Theokrit, abſieht, in denen noch Töne der altgriechiſchen Muſen nachklangen, durch Behandlung von Gegenſtänden, die faſt aller poetiſchen Form natürlich widerſtrebten, [19]) oder durch die Maſſe von Beweiſen ihrer ausgebreiteten Kenntniſſe, die aber freilich kaum irgendwo unglücklicher angebracht werden konnten, als da, wo es als Aufgabe hätte gelten ſollen, durch erhabene und begeiſterte Rede den Leſer zu ähnlicher Begeiſterung für Schönheit, Wahrheit und aufopfernde Tugend zu entzünden.

---

18) Ueber die großen Veränderungen, die in Folge des alexandrin. Geſchmacks die Dichtkunſt trafen, ſ. die trefflichen Mittheilungen Heyne's l. l. I. p. 92. sqq., auch Manſo a. a. O. I. 309. ff.

19) Wie z. B. die αἰτία des Kallimachus, die Kaſſandra des Lykophron u. ähnl.

Auch die griechiſche Philoſophie endlich ward der Sache nach mehr Philologie, [20]) d. h. verſchwand eigentlich aus dem Bereiche der Wiſſenſchaften und blieb nur noch dem Namen nach, [21]) indem faſt alle bedeutende Philoſophenſchulen der fruchtbaren Vorzeit, die Pythagoräer, die Akademie, die Peripatetiker, die Stoa u. a., ihre Repräſentanten in Alexandrien hatten. Anſtatt es aber ſelbſt zu verſuchen, wie dieß wol der frühern Zeiten würdige Aufgabe geweſen war, ob es gelingen möge, durch irgend welchen Verſuch des menſchlichen Denkens, den Schleier, der die Verknüpfungspunkte des erkennenden Geiſtes und der erkannten Welt geheimnißvoll deckt, zu lüften, und mit der Wahrheit zugleich den letzten Grund der Gewißheit derſelben zu enthüllen: mußten ſie ſich, um nicht für Ungebildete und Unwiſſende zu gelten, die der öffentlichen Achtung und der königlichen Gnade unwürdig wären, mit einer Menge von Gegenſtänden beſchäftigen, die ſie nicht nur ihrer Aufgabe, welche ſie aber freilich

---

20) C. D. Beck de philologia saeculi Ptolemaeorum. Lips. 1818. 4.

21) Cf. Senec. ep. 108. (edit. opp. Lips. 1770. p. 764.), quae philosophia fuit, facta est philologia. ep. 88. extr. (p. 669.) philosophi quantum habent supervacui? quantum ab usu recedentis? Ipsi quoque ad syllabarum distinctiones et conjunctionum ac praepositionum proprietates descenderunt et invidere grammaticis, invidere geometris. Daher denn auch die Griechen, welche durch Rückwirkung der jüdiſchen Religionsphiloſophie endlich wieder zu einer Art Philoſophie (im heidniſchen Neuplatonismus) gelangt waren, jene alexandrin. ſogenannten Philoſophen nicht als ſolche anerkennen wollten, wie ſich u. A. auf ſolche Weiſe Plotin über Longinus äußerte (vergl. Porphyr. vita Plot. vor des Letztern Werken, Bas. 1580. f. p. 9.): φιλόλογος μὲν ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς; wie denn dann auch natürlich der Unterſchied zwiſchen beiden gelehrten Richtungen wieder hervortrat, und z. B. Origenes (bei Euseb. H. E. VI. 19.) von dem alexandrin. Presbyter Heraklas rühmte, daß er nicht nur ein Philoſoph, ſondern auch ein φιλολογῶν βιβλία Ἑλλήνων κατὰ δύναμιν geweſen ſei.

oft selbst kaum ahneten, nicht näher führten, sondern auch den Geist noch eher dazu ungeschickt machten. Vergleichende Zusammenstellung der verschiedenen philosophischen Systeme der Alten, an welche sich dann sehr erklärlich eine Vermischung derselben anschloß; kleinliche Untersuchungen über einzelne grammatische Schwierigkeiten in den Werken früherer Philosophen; spitzfindige und unbedeutende Fragen über einzelne philosophische Gegenstände, die man dann hätte behandeln können, „wenn man sonst nichts mehr Wichtiges im Himmel und auf Erden aufzuklären gehabt hätte"; Durchforschung der verborgensten, aber eben darum für die menschliche Neugier anziehendsten Speculationen über das göttliche Wesen in seiner ewigen Anfangslosigkeit, über die Geisterwelt und deren Einfluß auf das Sinnliche, über das metaphysische Wesen dieser Geister und Dämonen, gehalten zu dem der sichtbaren Welt; Gegenstände, über welche, wenn irgendwann, dem Menschen nur dann erst einige Vermuthungen offen stehen, wenn er sich vorher mit einer größern Anzahl anderweiter, vorbereitender Untersuchungen vertraut gemacht hat: diese und ähnliche Fragen waren es, welche damals zum Theil in sehr natürlicher Folge der Umstände, unter denen sie lebten, das vornehmste Interesse der griechischen Philosophen in Anspruch nahmen.

Wie traurig nun aber auch immer dieser Zustand heidnischer Wissenschaft und namentlich Philosophie in diesem alexandrinischen Zeitraume war: so wurde dieser doch die Quelle einer Erscheinung, welche gleich interessant ist, mag man sie nun aus rein philosophischem Standpunkte betrachten, mit Rücksicht auf die Eigenthümlichkeit ihres Ursprungs und ihres Wesens, oder von historischem, mit Beachtung des Einflusses, den sie auf eine philosophische Bildung der nächsten Jahrhunderte übte, oder endlich von religiösem, bei Untersuchung der eigenthümlichen Farbe, mit der sie auch den christlichen Glauben und die christliche Symbolik und zwar nicht nur jener Zeiten überzog. Ich meine die Religionsphilosophie der

alexandrinischen Juden, die uns nun eben jetzt näher beschäftigen wird.

Doch bevor es erlaubt ist, mit Weiterem anzugehen, wie sich aus der Berührung des jüdischen Elements mit dem eben geschilderten wissenschaftlichen Zustande Alexandriens eine besondere religionsphilosophische Ansicht bei den Juden durchbilden und diese gerade zu dem allgemeinen Charakter bestimmen mochte, den sie trägt, ist es nothwendig, Einiges über die äußere Lage der Juden in Aegypten und namentlich in Alexandrien mitzutheilen,[22]) da auch diese wieder, in verschiedenen Zeiträumen eine verschiedene, auf die

22) Die Hauptquellen hierüber, außer dem unsichern Aristeas (s. Buch 3.), Josephus in einzelnen Notizen seiner Werke und Philo besonders in den BB. advers. Flaccum, legat. ad Cajum u. de vita contemplativa. Andere wahrscheinlich großentheils selbst alexandrin. jüd. Schriftsteller über die Juden, die wol eben die Lage ihrer Glaubensgenossen in Alexandrien näher beschrieben haben mochten, sind meist bis auf sehr kleine Fragmente verloren (das Verzeichniß derselben bei Fabric.-Harles. biblioth. graec. V. p. 61. sq.). Die Fragmente dieser sowol, als jene Notizen, die sich bei den oben erwähnten, auch z. Th. bei heidnischen (s. Fr. Ch. Meier Judaica s. veterum scriptorum profanorum de rebb. judd. fragmenta, Jen. 1832. 8.) Schriftstellern finden, werden wir, insofern wir ihrer bedürfen, besonders an den betreffenden St. angeben. Uebrigens sind selbst die größern Hülfsschriften über die jüdische Geschichte größtentheils sehr dürftig an Nachrichten über diesen Punkt. Als solche Hülfsschriften sind zu nennen: Prideaux (ich hatte hierbei die französ. Uebersetzung zur Hand) histoire des Juifs et des peuples voisins depuis la décadence des royaumes d'Israël et de Juda jusqu'à la mort de J. C. Amsterd. 1744. 2 T. 4. Basnage histoire des Juifs depuis J. C. (doch behandelt er auch die frühere Geschichte, namentlich die Secten, ziemlich ausführlich) jusqu'à présent. A la Haye 1716. sqq. 9 BB. 8. Jost Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer bis auf unsre Tage. Berl. 1820. ff. 9 BB. 8. Dessen Geschichte des israel. Volks, sowol seines zweimaligen Staatslebens, als auch der zerstreuten Gemeinden u. Secten bis in die neuesten Zeiten, in 2 BB. Berlin 1832. 8

die glückliche oder minder glückliche philoſophiſche Ausbildung derſelben und endlich auch auf die völlige Vernichtung einer ſolchen einen entſcheidenden Einfluß übte.

Die erſten Rückwanderungen des jüdiſchen Volks [23]) in das Land, aus welchem es auf außerordentliche Veranſtaltung Gottes durch Moſes ausgeführt worden war, ſchloſſen ſich an den Untergang des jüdiſchen Staates unter Zedekiá (588 v. Chr.) an. Nach Eroberung Jeruſalem's nämlich hatte Nebukadnezar den vorzüglichſten Theil der Einwohner des Landes nach Babylonien abgeführt und nur die niedere Volksklaſſe zur Bearbeitung des Landes unter Gedalja, einem gütigen Manne, zurückgelaſſen, der aber trotz vieler vortrefflicher Eigenſchaften, ja, ſelbſt trotz Deſſen, daß er den Juden volles Vertrauen erwies, — ſonſt ein ſehr wirkſames Mittel, die Menſchen des Vertrauens würdig zu machen — nicht vermochte, die noch obenein von den Ammonittern zur Rache gereizten Juden mit ihrem Schickſale und dem ſchuldloſen Vollſtrecker deſſelben zu verſöhnen. Ismael, ein Jude königlichen Geſchlechts, ging hin nach Mizpa, wo jener ſich aufhielt, und erſchlug ihn; und wenn er ſchon ein Einzelner nur von Wenigen Begleiteter war, die ſich bald darauf in das Gebiet der Ammonitter retteten: fürchtete doch das Volk, daß der König von Babylonien dieſen Mord an ihm überhaupt rächen werde. Ein großer Haufe beſchloß deßhalb, nach Aegypten zu ziehen, und führte auch dieſen Entſchluß trotz aller Abmahnungen des Propheten Jeremias aus, der ſie endlich, nachdem er zur Aenderung ihres Vorhabens Alles fruchtlos angewandt hatte, dahin begleitete. Doch kam dieſe Colonie der Juden, die ſich ganz ungeſcheut dem Götzendienſte überließ, in den Kriegen Nebukadnezar's mit Pharao Hophra oder Apries großentheils um. [24])

23) Vergl. D. A. Groot de migrationibus Hebraeorum extra patriam ante Hierosolymam a Romanis deletam. Groning. 1817. 4. u. L. G. Pareau de migrat. H. ante H. a Rom. del. ib. 1817. 4.

24) Jerem. XLVI. (XXXIX.) 1. ff. 4. (2.) Regg. XXV. 1. ff. Jos. Ant. X. 9. §. 1. sqq.

Einen glücklichern Ausgang gewannen mehre andere Colonieen nach Aegypten zunächst unter Alexánder d. Gr. Wäre dem wunderbaren Berichte des Josephus zu trauen: [25]) so hätte sich dieser Fürst schon bei seiner ersten Berührung mit den Juden auf eine ungewöhnlich gnädige Weise bezeigt. Als er nämlich nach dem Siege bei Issus (333 v. Chr.) die Inselstadt Tyrus zu belagern anfing und die Juden zur Lieferung der ihm nöthigen Lebensmittel anhielt: erzürnten ihn diese nach dem erwähnten Berichte durch eine abschlägliche Antwort mit Berufung auf die den persischen Monarchen geschworne Treue. Nach Eroberung der Stadt, so fährt Josephus fort, beschloß Alexander, die Juden auf seinem Wege nach Aegypten zu bestrafen. Diese, einem Widerstande in keiner Weise gewachsen, sandten den Hohenpriester Jaddus im hohenpriesterlichen Schmucke, umgeben von den Priestern in ihren Amtskleidern, ihm entgegen, um ihn zu besänftigen, was denn auch in dem Maße gelang, daß Alexander den Hohenpriester zuerst grüßte, ihm die Rechte reichte, friedlich in Jerusalem einzog, die väterlichen Gesetze bestätigte und die Juden in jedem 7ten Jahre von allem Tribute freisprach unter Anführung des Grundes, daß ihm dieser Hohepriester, als er noch in Makedonien über den Anfang des Kriegs geschwankt, einst im Traume erschienen sei und ihn zur muthigen Uebernahme der Gefahren aufgemuntert habe.

Freilich reicht selbst die Auctorität des Josephus nicht hin, eine so wunderbare Geschichte hinreichend zu bekräftigen; [26]) daß aber Alexander wenigstens durch kein Vorurtheil gegen die Juden eingenommen gewesen sei, beweisen die Vorrechte, un-

25) Ant. XI. 8. §. 3. sqq.

26) Ohne daß man jedoch bei Bezweiflung dieses einzelnen Berichtes, in welchem ihn seine Quellen und sein unabläſſiges Bestreben, die religiösen Institute seines Volkes auch von andersgläubigen und ausgezeichneten Männern als geachtet darzustellen, leicht irre geführet haben mögen, auch gegen andere Erzählungen dieses sonst genauen Arbeiters ein Mißtrauen fassen dürfte, in denen er die Wahrscheinlichkeit für sich hat, seine Quellen genau anführt oder mit andern Nachrichten übereinstimmt.

ur denkt er ſie zur Bevölkerung der neuerbauten Alexandria überpflanzte, welche denen der Makedonen Nichts nachgaben.[27]) Mochten nun ſchon hiedurch viele Juden nach Aegypten herüber gelockt ſein: ſo wurde nicht lange darauf noch eine größere Anzahl durch die Macht des Ptolemäus Lagi genöthigt, ihr Vaterland mit Aegypten zu vertauſchen. Auch hierüber giebt uns Joſephus die nähern Nachrichten.[28]) Ptolemäus war nämlich während des noch ungewiſſen Zuſtandes, der nach Alexander's Tode (323) in Betreff der Anſprüche ſeiner Feldherren und der Lage der Länder eintrat, in Paläſtina eingedrungen, hatte ſich ohne Widerſtand Jeruſalem's bemächtigt, weil die Juden nicht wußten, ob ſie ihn als Freund oder als Feind empfangen ſollten, auch noch obenein die Heiligkeit des Sabbaths der Vertheidigung im Wege ſtand, hatte hier eine große Anzahl Gefangene zuſammengebracht und verſetzte ſie nach Aegypten. Da er nun aber bald inne ward, daß ſie auf das Genaueſte über den geſchwornen Eid der Treue wachten, fing er an ſie auszuzeichnen, wählte Viele derſelben zu Wachpoſten, gewährte auch ihnen gleiche Rechte mit den Makedonen und mit ihren früher angeſiedelten Brüdern, verpflichtete ſie aber auch zugleich mit einem Eide, ſeinen Nachkommen dieſelbe Treue zu beweiſen.[29]) Auch erhielten ſie doch vielleicht ſpäter ihre eignen Ethnarchen, denen ihre Streitigkeiten überlaſſen waren;[30])

---

27) Jos. cont. Apion. II. 4. mit Berufung auf Briefe Alexander's und auf den Hekatäus, deſſen Worte er anführt. Vergl. auch das Reſcript des Claudius bei Jos. Ant. XIX. 5. §. 2.

28) Ant. XII. 1. §. 1.

29) Einer ähnlichen Emancipation einer großen Anzahl gefangener Juden unter Ptolemäus (2.) Philadelphus (284—46 v. Chr.) thut auch Aristeas, in ſ. Briefe an den Philokrates p. II. nach dem Abdrucke, der ſich vor Humph. Hody de textib. origin. (Oxon. 1705. fol.) findet, Erwähnung, woraus dieß dann Joseph. cont. Ap. II. 4. entnahm.

30) Strabo (bei Jos. Ant. XIV. 7. §. 2.) ſagt nämlich nicht wann? Auch Philo redet von einer *γερουσία* der Juden, die Auguſtus angeordnet habe nach dem Ableben des Jul. Cäſar, adv. Flacc. p. 975.

eine Behandlungsweise, welche denn auch noch viele andere Juden bewog, aus freien Stücken nach Aegypten zu ziehen und den dortigen fruchtbaren Boden zu bebauen. [31])

Unter so großen Vergünstigungen von Seiten der Ptolemäer, denen der 6., Philometor (181—45), auf die Bitte des ihm befreundeten Onias noch die Erlaubniß eines eignen jüdischen Tempels zu Heliopolis (149) [32]) und die Sage eine griechische Uebersetzung der mosaischen Gesetzesbücher beifügte, die auf besondern königlichen Befehl und unter den auszeichnendsten Beweisen der königlichen Hochachtung gegen dieselben unternommen sein soll; [33]) und bei dem Genusse eines vor allen andern ergiebigen Landes mögen sich die Juden daselbst auf eine erstaunenswerthe Weise vermehrt haben. Zeugniß dafür geben die sehr hohen Zahlen, in denen die jüdische Bevölkerung Alexandrien's und Aegypten's zu der Zeit um J. G. angegeben wird, [34]) obschon im Laufe dieser Jahrhunderte dieselbe theils durch Colonieen, theils auch durch heftige Verfolgungen öfters sehr bedeutend vermindert worden war.

Unter den Colonieen fordert die nach Kyrene hier eine Stelle, weil sich auch unter den dortigen Juden Anklänge

---

31) Jos. Ant. XII. 1. §. 1.

32) Onias, der Sohn des Hohenpriesters Onias 3., welcher sich nach des Letztern Tode nach Aegypten begab. S. Jos. Ant. XII. 8. §. 5. Ueber diesen Tempelbau und die angeblichen Rücksichten des Königs auf jüdischen Glauben s. ibid. XIII. 3. §. 1. sqq. bell. Jud. VII. 10. §. 2. sq.

33) Wir werden Gelegenheit haben, an einem a. O., nämlich in den philos. s geschichtlichen Untersuchungen über die 70 Dolmetscher (im 3. B.), auf diese Sage zurückzukommen.

34) Phil. adv. Flacc. p. 971. läßt Alexandrien und Aegypten überhaupt unter Juden und Nicht-Juden ungefähr getheilt sein; er nennt den Flaccus ἐπιστάμενον, ὅτι καὶ ἡ πόλις οἰκήτορας ἔχει δίττους, ἡμᾶς τε καὶ τούτους, καὶ πᾶσα Αἴγυπτος, und bestimmt gleich darauf die Zahl der ägypt. Juden auf eine Million p. 973. Ferner erzählt er daselbst, daß Alexandrien in 5 Viertel zerfallen sei, von denen zwei, weil in ihnen meist Juden gewohnt hätten, Judenviertel genannt worden wären, ob sich schon auch in den übrigen nicht wenige zerstreut befunden hätten.

an den jüdisch-philosophischen Alexandrinismus finden,[35]) ob aber selbstständig erzeugt, oder dorthin übergetragen, oder auch nur von Kyrenäern ausgesprochen, die in Alexandrien gebildet waren, muß freilich bei der Dürftigkeit der Quellen unentschieden bleiben; doch wäre Ersteres nicht ganz unmöglich. Kyrene war selbst eine Colonie der Griechen, in welcher sich Wissenschaft wol erhalten haben mochte,[36]) und so konnte denn auch hier eine ähnliche Vermischung ähnliche Folgen wie in Alexandrien haben. Juden aber versetzte schon eben das Zutrauen des Ptolemäus Soter dorthin, welches dieser Fürst im Allgemeinen zu dieser Nation gefaßt hatte und durch die ihr erwiesenen Wohlthaten sichtlich genug an den Tag legte. Er hatte sich dieses Land schon früher durch den Ophellas, einen Fürsten Libyens und Kyrene's, unterworfen, welcher unter Alexander gedient und sich dann auf seine Seite geschlagen hatte; aber während er noch in anderweite Kriege mit den Diadochen Alexander's verwickelt war, hatte sich Jener daselbst ein unabhängiges Reich gebildet, das er auch wol behauptet haben würde, wenn er nicht von dem meuchelmörderischen Agathokles, Könige von Sicilien, in einen Krieg mit Karthago hineingezogen, ja, zuletzt verrätherisch getödet worden wäre, wodurch Ptolemäus Muße und Kräfte genug gewann, sich dieses Reiches wieder zu bemeistern[37]) und es mit einer Colonie treuer Juden zu bevölkern.[38]) Auch hier gelangten diese Letztern bald zu der überwiegenden Mehrzahl, zu festen Einrichtungen und bedeutendem selbst politischen Gewichte, ja, bemeisterten sich endlich des ganzen Staates; denn wenn auch ihr erster Aufstand unglücklich ablief und in dessen Folge 3000

35) Der größere Theil des 2. Buchs der Makkabäer ist nämlich ein Auszug aus den 5 BB. des Jason von Kyrene, vergl. daselbst II. 23, Inwiefern sich in diesem Spuren jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie finden muß natürlich ein Gegenstand späterer Untersuchungen (im 3. B.) sein.

36) Herod. IV. 159. und besonders Strabo XVII. 837.

37) Diod. Sic. XX. p. 753. Justin. Histor. XXII. 7., der jedoch den kyrenäischen Fürsten Aphellas nennt.

38) Jos. c. Ap. II. 4.

angeſehene kyrenäiſche Juden unter Veſpaſian hingerichtet wurden,[39]) ſetzten ſie ſich doch unter Trajan durch Wiederholung deſſelben in wirklichen Beſitz des Landes.[40])

Die Furcht vor einem ähnlichen Uebergewichte mochte nun auch die vornehmſte Urſache ſein, welche die ſpätern Ptolemäer zu Mißtrauen und Verfolgungen der Juden auch in Aegypten veranlaßte; und wenn jene denn natürlich dieſe letztern ſchwierig machten, ſo ſchien wieder Dieß in trauriger Wechſelwirkung eine Steigerung der Strenge zu erfordern, einer Strenge, welche, wenn einmal ein königliches Wort die Juden ungeahndeten Bedrückungen und Beſchimpfungen Preis gab, ſchon an ſich um ſo rückſichtsloſer von der Menge geübt wurde, je weniger die Juden auch in Aegypten dem in Rückſicht auf Conſequenz einzig daſtehenden Unglücke entgingen, Gegenſtand des Volkshaſſes und der Verachtung zu ſein, was hier wol weniger in der Erinnerung der Aegypter an die unter Joſeph von den Juden über ſie geübte Oberherrſchaft und an den trotz allen Gegenſatzes glücklich durchgeführten Auszug derſelben nach Paläſtina begründet lag, wie Joſephus meint,[41]) wol aber aus der Verachtung, mit welcher die Juden auf den ägyptiſchen Thierdienſt herabſahen,[42]) aus der an dieſe ſich knüpfenden ſchärfern Ausſcheidung von den Andersgläubigen[43]) und end-

39) Jos. B. J. VII. 11. §. 1. sqq.

40) S. die Schilderung der empörenden Weiſe, in welcher ſie zu dieſem Beſitze gelangten, bei Xiphil. in Traj. (edit. H. Steph. 1692. fol.) p. 254.

41) Cont. Ap. I. 25.

42) Ibid. *Εἶθ' ἡ τῶν ἱερῶν ὑπεναντιότης πολλὴν αὐτοῖς ἐνεποίησεν ἔχθραν, τοσοῦτον τῆς ἡμετέρας διαφερούσης εὐσεβείας πρὸς τὴν ὑπ' ἐκείνων νενομισμένην, ὅσον θεοῦ φύσις ζώων ἀλόγων διέστηκεν. κοινὸν μὲν γὰρ αὐτοῖς ἐστι πάτριον τὸ ταῦτα θεοὺς νομίζειν, ἰδίᾳ δὲ πρὸς ἀλλήλους ἐν ταῖς τιμαῖς αὐτῶν διαφέρονται· κοῦφοι δὲ καὶ ἀνόητοι παντάπασιν ἄνθρωποι, κακῶς ἐξ ἀρχῆς εἰθισμένοι δοξάζειν περὶ θεῶν.* Phil. de decal. p. 755. sqq. u. b. Vergl. auch orac. Sibyll. (ed. Gall. Amst. 1689. 4.) Lib. II. v. 30. p. 318.

43) Ibid. II. 3. wird Apion genannt *τὴν ἀπίχθειαν αὐτῶν* (der nicht jüdiſchen Alexandriner) *ἐπιστάμενος τὴν πρὸς τοὺς συνοι-*

lich aus der schlauen Benutzung aller ihnen bereits zugestandenen Vortheile zur Erlangung noch weiterer hinreichende Nahrung sog. [44])

Die erste eigentliche Verfolgung traf die alexandrinischen Juden unter der Regierung des Ptolemäus (4.) Philopator (reg. 221—204 v. Chr.), wenigstens zu Folge des 3. Buchs der Makkabäer. Dieß berichtet, daß dieser König, nachdem ihm durch den Sieg bei Raphia über Antiochus d. Großen (217) die Provinzen Syrien, Kölesyrien, Phönikien und Palästina zugefallen waren, diese beiden letztern bereis't und von muthwilliger Neugier getrieben zu Jerusalem in das Allerheiligste habe eindringen wollen. Alle Vorstellungen, daß dieß nur dem Hohenpriester und zwar diesem nur Ein Mal im Jahre erlaubt sei, alle Bitten, die Verzweiflung des Volks und der Priester hätten den Entschluß des Königs nicht rückgängig machen können, aber das Gebet des Hohenpriesters Simon sei nicht fruchtlos gewesen; denn eben wie der König habe eintreten wollen, habe der König der Könige den übermüthigen Trotz bestraft. Es habe ihn ergriffen wie der Sturmwind das Rohr, ihn hin und her geschleudert und ohnmächtig sei er niedergesunken. [45]) Doch diesen wunderbaren Schutz des Allmächtigen, den die palästinensischen Juden erfuhren, mußten die ägyptischen büßen.

κοῦντας αὐτοῖς ἐπὶ τῆς Ἀλεξανδρείας Ἰουδαίους. Id. bell. Jud. II. 18. §. 7. sq. *κατὰ δὲ τὴν Ἀλεξ. ἀεὶ μὲν ἦν στάσις πρὸς τὸ Ἰουδαϊκὸν τοῖς ἐπιχωρίοις, ἀφ' οὗ χρησάμενος προθυμοτάτοις κατὰ τῶν Αἰγυπτίων Ἰουδαίοις Ἀλέξανδρος, γέρας τῆς συμμαχίας ἔδωκε τὸ μετοικεῖν κατὰ τὴν πόλιν ἐξ ἰσοτιμίας πρὸς Ἕλληνας.* Und gleich darauf im folgenden §. ein Beispiel des entsetzlichsten Hasses, wo sich die wüthenden Alexandriner kaum von den Leichen der ermordeten Juden losreißen ließen. Vergl. auch Phil. adv. Flacc. p. 969.

44) So hatten sie sich in den Genuß sehr einträglicher Handelszweige gesetzt, z. B. war ihnen von den Kaisern der Weizenhandel in Aegypten mit übertragen worden; s. Jos. cont. Ap. II. 5.

45) 3. Makk. I. 10. ff.

Rachepläne im Herzen kehrte Philopator nach Alexandrien zurück und untersagte hier zuerst Allen, welche den Göttern nicht opfern wollten, den Zutritt zu seiner Person, entzog den Juden die ihnen von den frühern Beherrschern gewährten Privilegien und setzte sie zu der niedergedrückten Stellung der Ureinwohner Aegypten's herab, [46]) versprach dagegen Denen, die zu dem Götzendienste übergehen würden, fortgehenden Genuß ihrer frühern Vorrechte. [47]) Da sich nun aber sehr Wenige fanden, welche nicht für die Behauptung ihres väterlichen Glaubens die ihnen zustehenden Rechte aufgeopfert hätten, und da die wenigen Abtrünnigen mit allgemeiner Verachtung von ihnen bestraft wurden: so erhöhte sich die Wuth des Königs bis zu dem Entschlusse, sie vollständig zu vernichten. In einem königlichen Decrete hieß es: „daß die Juden, wie sie sich sowohl in Jerusalem als in Aegypten gegen den König erwiesen, klar Zeugniß ihrer Widersetzlichkeit gegeben hätten, daß er sich vorsehen müsse, damit er nicht etwa an ihnen rohe, hinterlistige und gottlose Feinde erhielte, wenn vielleicht irgend einmal Unruhen ausbrächen, und daß er darum Allen beföhle, in der Stunde, zu welcher ihnen dieser Brief zukäme, die in ihrem Bezirke wohnenden Juden mit Weib und Kind unter Schlägen und Spott und ganz in eiserne Fesseln geschlossen dem sichern und schmäligen Untergange in Alexandrien entgegenzuschicken, den sie böswillig verdienten, — — — daß aber Der, welcher irgend einen Juden vom Greise bis zum Kinde, ja, bis zum Säuglinge, der an der Mutter Brust ruhe, schützen würde, mit den ausgesuchtesten Martern gequält werden solle". [48])

Unerwartet nahmen jedoch die Angelegenheiten der Juden damals noch eine im Vergleiche zu den ihnen drohenden Gefahren sehr glückliche Wendung. — Angelangt nämlich in Alexandrien wurden sie zwar in den großen Circus eingeschlossen, und allesammt verurtheilt, unter den Tritten von 500 Ele-

46) Ueber diese s. Strab. XVII. 797.
47) 3. Makk. II. 27. ff.
48) 3. Makk. III. 12. ff.

phanten zu ſterben, die der König zu dieſem Ende trunken machen ließ; indeß da er mehre Mal die zur Ausführung der Strafe beſtimmte Zeit über ſeinen Ausſchweifungen verſäumte und ſomit immer ein neuer Termin geſtellt werden mußte; auch am Ende, als er wirklich erſchien, die wüthenden Elephanten (auf die Erſcheinung zweier Engel, die Allen ſichtbar geweſen ſeien außer den Juden) nicht auf die beſtimmten Schlachtopfer losgingen, welche im ununterbrochenen Gebete zu Gott um Hülfe flehten, ſondern auf die bewaffneten Aegypter und dieſe vernichteten: ſo wandelte ſich der Zorn des Philopator in Weinen über Das, was geſchehen war. Er glaubte hierin klar zu erkennen, daß der Himmel ſein Unternehmen mißbillige, widerrief ſeine frühern Verordnungen, und erlaubte ſogar den Juden, Diejenigen zu tödten, die früher von ihrem Glauben abgefallen waren. [49])

Es iſt allerdings auffallend, daß Joſephus von dieſer ganzen Sache in ſeinen Antiquitäten nichts erzählt, und da, wo er ihrer kürzlich Erwähnung thut, [50]) ſie geraume Zeit ſpäter in die Zeit der Regierung des Ptolemäus (7.) Phyſkon (145—17) ſetzt: indeſſen da ſie doch auch von ihm erzählt wird und ſie noch obenein, wie ſich auch aus noch einigen andern Verſchiedenheiten ergiebt, [51]) aus einer andern Quelle entnahm, da ſie ſich an glaubwürdige Geſchichte anſchließt [52]) und ferner auch nicht der mindeſte Grund zur Erdichtung einer ſolchen Geſchichte vorliegt: ſo glaube ich das Hauptſächlichſte der Erzählung für glaubwürdig halten zu müſſen. [53])

---

49) 3. Makk. IV. ff.

50) Cont. Ap. II. 5., noch obenein in einer bloß in der Ueberſetzung erhaltenen Stelle.

51) So ſteht von der Irene oder Ithaka, der geliebten Concubine des Königs, die den Zorn deſſelben beſänftigt habe, Nichts in dem 3. B. der Makkab., dagegen erwähnt Joſephus die Engelerſcheinung nicht.

52) An den Sieg bei Raphia und den Zufall der genannten Provinzen durch ihn an den Ptolem., vergl. Polyb. V. 86. sqq. Just. XXX. 1.

53) Anders Eichhorn in ſ. Einleitung in die Apokryphen.

Unter den folgenden Ptolemäern, die ja zum Theil gegen ihre nächsten Freunde und Verwandte wütheten, namentlich unter Physkon, mögen die Juden allerdings auch Uebles genug erfahren haben. Letztern besonders, dem doch die übrigen Könige den Vorrang der Niederträchtigkeit und der unsinnigsten Grausamkeit und Wollust nicht streitig machen können, hatten die Juden noch besonders durch ihren Widerstand gereizt. [54]) Indessen waren dieß mehr allgemeine, als besondere nationale Bedrückungen, und übten daher auch mehr auf die Privatinteressen, als auf die Nationalbildung einen Einfluß aus.

Dagegen stand den Juden noch die heftigste Verfolgung wegen ihrer Anhänglichkeit an den väterlichen Glauben unter den Römern bevor, die denn auch die geistige philosophische Blüthe, die sich durch mehre Jahrhunderte hindurch frisch erhalten hatte, für immer brach und uns hierdurch das Ziel dieser Darstellung steckt. Zwar die ersten Zeiten, als die Römer (erst mehr durch ihren Einfluß, dann auch dem Namen nach) Aegypten sich unterworfen hatten, konnten für die Juden sehr glückliche genannt werden. Durch verschiedene Decrete der Römer, die uns meist noch Josephus aufbewahrt hat, [55]) in den gleichen bürgerlichen Ehren und Rechten mit den Uebrigen geschützt befanden sie sich damals dort auf dem Höhepunkte ihres äußern Wohlstandes. [56]) Auch die geistige Entwickelung derselben mochte sich am Freiesten bewegen, wenigstens haben wir aus der damaligen Zeit das bedeutendste uns erhaltene Product des jüdischen Alexandrinismus, die Schriften des Juden Philo. Allein gleich den Juden an andern Orten und den Christen brachte die Weigerung der alexandrinischen Juden, den Bildnissen der spätern Kaiser, wie

54) Jos. cont. Ap. II. 5.

55) Gesammelt (früher von Gronov) von J. Tob. Krebs. Leipz. 1768. 8.

56) Wenn schon nicht ganz ungetrübt. So war Sejan ein Feind der Juden, der es auf den Untergang derselben abgesehen hatte. Warum und in wie weit er es durchführte, wissen wir nicht. S. Phil. adv. Flacc. gegen Anf., leg. ad Caj. p. 1015.

diese es verlangten, göttliche Ehre zu erweisen, harte Verfolgungen zuwege, und zwar vor Allen unter Cajus, dessen grausamen Befehlen der noch grausamere Präfect Aegypten's, Flaccus, noch zuvorkam, und die denn auch von dem, mit dem bittersten, alle Menschlichkeit bei Seite stellenden, Hasse gegen das Jüdische erfüllten heidnisch-alexandrinischen Pöbel mit so erfolgsreicher Pünktlichkeit vollzogen wurden, daß sich zwar auch aus diesen Tagen einige Trümmer retteten und sich und das jüdische Volk in Aegypten den wechselnden Schicksalen erhielten, aber die frühere geistige Kraft, welche in ihnen lebte, selbst bis auf die Fähigkeit sich wiederzuerzeugen vernichtet ward. Doch hatte diese schon lange genug gewirkt, um nur national unterzugehen. Ein ähnlicher Geist hatte sich bereits in Heiden und Juden entzündet, der die Mühe ihrer philosophischen Bestrebungen auch für die folgenden Jahrhunderte erfolgsreich und wichtig sein läßt.

Philo selbst, damals auch von seinen Glaubensbrüdern nach Rom gesandt, den Kaiser um Erbarmen anzustehen, war ein Augenzeuge dieser letzten Verfolgung, und hat uns in s. BB. adversus Flaccum und de legatione ad Cajum eine Schilderung derselben aufbehalten, die in die Willkührlichkeit der Präfectenregierung, in die Unmenschlichkeit des freilich auch nur wenig menschlich behandelten alexandrinischen Pöbels und namentlich der Ureinwohner Aegypten's, und in den Haß de Letztern gegen die Juden, der die thierische Wuth bis auf das letzte Extrem entfesselte, eine so schaudererregende und die Menschheit entehrende Aussicht öffnet, daß man bei der nicht unumgänglichen Nothwendigkeit der nähern Darstellung gern den wohlthätigen Schleier darüber ruhen läßt. Ein eigentlicher Beruf aber zu solcher Darstellung liegt hier nicht vor, da jene Verfolgung die alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophie nicht eben mehr modificirte, so daß wir in diesen äußern Schicksalen Erklärungsgründe für den innern Gang derselben fänden, sondern sie selbst völlig vernichtete.

Zweites Kapitel.

Entwickelung des religiösen Elementes der Juden unter diesen äußern politischen und wissenschaftlichen Verhältnissen zu einer Religionsphilosophie; deren Charakter und innerer Bildungsgang im Allgemeinen. [1])

Wenn das religiöse Leben der Juden zu Alexandrien zu eigenthümlichem und gewissermaßen selbstständigem Bewußtsein erwachte: so trugen hierzu zunächst, als erster Anstoß, ungleich weniger äußere Ursachen bei, als eigentliche Ueberzeugung von der Nothwendigkeit solcher geistigen Bildung für ihre religiösen Bedürfnisse, welche freilich endlich wieder durch die Ueberpflanzung nach Aegypten hervorgerufen war. Man würde sich irren, wenn man viel auf den Spott geben wollte, mit welchem die griechisch-gebildeten Alexandriner freilich oft genug die anfänglich unwissenschaftlichen und auch für Wissenschaft sehr unempfänglichen Juden verletzt haben mögen, [2]) oder die Auszeichnungen und Wohlthaten, das Museum u. A. so hoch anschläge, daß die Juden, um zu dem Mitgenusse derselben zu gelangen, ihr Gesetz und griechische Studien verknüpft hätten. Außerdem daß sich von derlei Unterstützungen der Juden trotz

1) Hierzu als besondere Hülfsschrift: Scheffer quaestt. Philonianae; quaest. I. de ingenio moribusque Judaeorum per Ptolemaeorum saecula. Marbg. 1829. 8.

2) Wie dieß vorzüglich Eichhorn meint in s. Allgem. Bibl. der bibl. Literatur, Th. 5. (in den Briefen bibl. Exegese betreffend) S. 237. ff. Die ähnliche Ansicht G. H. Bode's s. in einer spätern Note dieses Kap.

ihrer Studien auch nicht eine Spur findet; auch eine so forcirte Wissenschaftlichkeit schwerlich irgendwann zu einer reichern Blüthe, wie sie doch die jüdische trug, gedeihen wird: haben die Juden seit dem Jahrhunderte ihrer Rückkehr aus Babylon [3]) Beweise genug ihrer standhaften Beharrlichkeit an dem Glauben ihrer Väter unter allem Wechsel äußerer Umstände und selbst in den niedergedrücktesten Lagen dargelegt, als daß jene Meinung einige Wahrscheinlichkeit gewinnen könnte, nach welcher sie zu Folge jenes Spottes oder in Hoffnung jener Belohnung zu andern Studien hingeleitet worden wären.

Vielmehr warf etwas ganz Anderes den Gährungsstoff in die jüdischen Gemüther. Nur Eins ging ihnen nämlich über die Ehrfurcht, die sie ihren heiligen Büchern [4]) schuldig zu sein

---

3) S. über den völlig umgewandelten jüdischen Genius nach dem babyl. Exile Fr. Jul. Nic. Suringar comment. de mutati Hebraeor. ingenii post reditum e captiv. Babyl. ratione et causis. (Preisschrift.) Lugd. Batav. 1820.

4) Bei diesen ist vorzugsweise, wenigstens nach Philo, der sich hierüber vollständiger ausspricht, an die mosaischen Schriften zu denken. Moses ist der in Wahrheit in die göttlichen Geheimnisse eingeweihte Lehrer und steht allen andern voran, vergl. de opif. m. p. 2.: *Μωσῆς καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα καὶ χρησμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθείς, κ. τ. λ.* — de vita Mos. II. p. 682.: *Μωσῆς σοφώτατος καὶ θεοφιλέστατος τῶν πώποτε γενομένων.* Die übrigen heil. Schriftsteller ordneten sich dann schon mehr unter als Erklärer des Moses, eingeweiht in den tiefern und heiligern Sinn seiner Worte, ohne daß ihnen jedoch abgesprochen worden wäre, was sich, wie wir sehen werden, jeder alexandrinische Philosoph vermöge der wesentlichen Vereinigung mit Gott, die er auch sich als möglich vindicirte, selbst zuschreiben konnte, daß sie jezuweilen nicht mit fremden Augen gesehen, sondern mit eignen Blicken die Geheimnisse Gottes durchforscht hätten. Hierüber besonders zu vergl. die Stelle de cherub. p. 116. Hier stellt Ph. die Ermahnung auf, daß man, wenn man mit einem Eingeweihten zusammenkomme, ihn angehen müsse, ob er nicht vielleicht ein neues Mysterium erkannt habe und etwa verberge. „Ich selbst," fährt er fort, „wenn zwar bei Moses in die großen

glaubten, oder stellte sich doch neben diese, und nur an diesem Einen Orte waren sie bei einem Entgegenstreben gegen diese wirksam verwundbar: sondern betraf die Ueberzeugung, daß ihn Jehovah das allervollkommenste Wesen

---

Mysterien eingeweiht, hielt es nicht unter meiner Würde, von Jeremias zu lernen, da ich bemerkte, daß er nicht bloß ein Eingeweihter sei (μύστης; nämlich in den verborgenen wahren Sinn der mosaischen Lehren), sondern auch selbstständig (als ἱεροφάντης) das Göttliche erkannt habe und mittheile." Dergleichen auszeichnende Benennungen also, wie hier μύστης, ἱεροφάντης, auch προφήτης, τὶς ἐκ τοῦ θείου χοροῦ, u. a., mit denen die heil. Schriftsteller alle und sehr oft von Philo belegt werden (vergl. u. A. de agricult. p. 195. — de confus. ling. p. 326. — de ebriet. p. 244.), zeichnen sie nun nicht eben als heil. Schriftsteller aus, deren Werke als unverbrüchliche Glaubensnorm im Voraus anzusehen seien, sondern als Menschen, die, wie andere vorzügliche und dann gleichfalls so zu nennende, zuweilen etwas höchst Beachtenswerthes, ja Göttliches gesagt hätten, was der Weise herausfinden und benutzen müsse, während er das übrige Menschliche, ja, vielleicht Irrige zurücklasse. Wie sie, zuweilen, konnte jeder Mensch Prophet sein (und mithin Göttliches aussprechen) und war es jeder gute Mensch, vergl. qu. rer. div. haer. p. 517.: παντὶ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ ὁ ἱερὸς λόγος προφητείαν μαρτυρεῖ· προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται. Moses allein, als Symbol des reinen Geistes und mithin der steten Vereinigung mit Gott, der ebendeßhalb auf dem Gipfel der Weisheit angelangt war, mußte zum Voraus ohne eigne Prüfung des Menschen als durchgängig göttlicher Lehrer betrachtet werden, vergl. de Mos. II. p. 681., wo Ph. von Moses als göttlichem Propheten spricht, und sich also äußert: οὐκ ἀγνοῶ, ὡς πάντα εἰσὶ χρησμοὶ, ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέγραπται χρησθέντες δι' αὐτοῦ (Moses), welches πάντα denn in Folge der Ursache aller Prophetie, der Vereinigung mit dem Göttlichen, im strengsten Sinne genommen werden muß. Doch eben über diese Ursache und mithin auch über diese Resultate kann ordentlicher Weise erst in der Darstellung des alexandrinischen Systems selbst das vollkommene Licht gegeben werden. Hier also nur die im Allgemeinen motivirten Ansichten über das Ansehen der heil. Schriftsteller. — Uebrigens darf bei ihnen niemals vergessen werden, daß, wenn auch der Werth der übrigen außer dem Moses als geringer erschien (weß-

ſein müſſe, das nur gedacht werden könne. [5]) Früher nun waren ſie mit keinem Volke in Berührung gekommen, welches vollkommnere und reinere Anſichten über das göttliche Weſen geltend gemacht hätte, als ſie nach dem nächſtliegenden Sinne ihren heil. Schriften in dem gewöhnlichen Volksglauben annahmen; und ſo waren ſie in ihrer Ueberzeugung, daß ihr Geſetz eben auch in jenem einfachſten Wortverſtande jenen vollkommenſten Gott lehre, nicht beunruhigt worden. Aber zu Alexandrien hörten ſie in den Schulen der Philoſophen Sätze über das Weſen Gottes ausſprechen, die, an einige Ausſprüche ihres Geſetzes und an ihren Wunſch gehalten, Gott ja in höchſt-möglicher Vollkommenheit zu denken, ſich mit unwiderſtehlicher Gewalt Eingang zu ihnen bahnten und ſich feſtſetzten. Dieß war nun namentlich mit einigen Lehrſätzen der Akademie [6]) der Fall. Während ihre heil. Schriften ſorglos zu den wiederholteſten Ma-

---

halb ſie denn Philo auch nur ſehr ſelten anführt): doch immer auch eigenthümliche göttliche Geheimniſſe in ihnen vorausgeſetzt wurden, was es erklärlich macht, daß die LXX einzelne Stellen derſelben mit Rückſicht auf eine allegoriſirende Erklärung überſetzten (ſ. darüber unten B. 3. über die LXX).

5) Als Grundſatz, von welchen aus ſelbſt die Schrift beurtheilt und verſtanden werden müſſe, ſtellt Ariſtobulus (über ihn das Nähere B. 3.) in der Dedication ſ. Werkes an den König den auf: τὴν ἁρμόζουσαν ἔννοιαν περὶ θεοῦ παρασῶν. S. Euseb. P. E. VIII. 10. (edit. Colon. 1688. f.) p. 376. Zu vergl. hiermit Ph. de somn. I. p. 579., wo er bei Behandlung der Stelle Exod. XXII. 26. Diejenigen, welche den eigentlichen Sinn derſelben feſthalten wollen, mit den WW. tadelnd zurückweiſt: Τὸ μέγεθος καθάπαξ τῆς ἀρετῆς τοῦ τὰ πάντα μεγάλου θεοῦ μὴ συνεωρακότων μηδὲ συνορώντων ἐστὶ τοιαῦθ' ὑπολαμβάνειν.

6) Daher im Ganzen das Wort des Hieronym. de vir. illustr. (u. Anderer ſ. Mangey opp. Phil. Praefat. p. VII. N. s., womit zu vergl. die (nicht ſehr bedeutende) exercitatio de Platonismo Philon. Jud. scr. a Joh. Albert. Fabricio. Lips. 1693., wieder aufg. in Deſſ. opuscull. histor.-crit.-literar. sylloge. Hamb. 1738. 4. p. 147. sqq.) richtig iſt: Philo platonizat, wenn man es nur nicht ausſchließlich auf Philo, ſondern vielmehr auf dieſe ganze philoſ. Methode bezieht. Hierauf

len Gott als den äußern Sinnen der Menschen wahrnehmbar darstellten, erzählten, wie er auf Erden gewandelt, mit Menschen sich unterredet, gezürnt und gesegnet habe: gestand Plato ein, daß die Natur des Endgrundes alles Gewordenen zu erkennen selbst dem gebildetsten Verstande des Philosophen kaum oder nicht möglich sei, diese vielmehr mit der Sonne zu vergleichen stehe, durch welche wir zwar alle Dinge wahrnehmen, welche sich aber selbst den Blicken der Sterblichen entzieht, indem ihr Licht die Schärfe des Auges blende, ehe es denn, wes Wesens sie sei, erforscht habe. Und er wußte dieß so geschickt mit dem Begriffe eines Urgrundes aller Dinge zu verpflechten, daß auch die heidnischen und christlichen Neuplatoniker bei einer ähnlichen Ansicht auf den gleichen Grund fortwährend sich stützten. Der Urgrund aller Dinge, meinte er, könne doch unmöglich Etwas von allem Diesen sein, also weder Eigenschaft, noch Wesen, noch Dasein im gewöhnlichen Sinne des Worts an sich tragen, eben als die Ursache auch von allem Diesen; könne mithin aber auch

---

gründet sich auch die hohe Verehrung Philo's selbst gegen Plato, vergl. de profug. p. 459.: *Τις τῶν ἐπὶ σοφίᾳ θαυμασθέντων ἀνὴρ δόκιμος ἐφώνησε μεγαλειότερον* rell., de mundi incorrupt. p. 952.: *ὁ μέγας Πλάτων*, ja, quisq. prob. lib. p. 867. nennt er ihn *ἱερώτατον* (denn die andere Lesart *λιγυρώτατον* ist emendirende Conjectur). Bei allem Diesen kann man aber nicht sagen, daß die alexandrinischen Juden oder auch Philo selbst sich dem Plato eigentlich als unbedingten Anhänger hingegeben habe, indem er gerade in seinen positiv-religiösen Principien der erwähnten, ja, aller griech. Philosophie direct entgegenstand. Außerdem huldigte er auch in mehren Stücken den Aussprüchen des Pythagoras und der Stoiker, und überhäufte sie mit ähnlichen Lobsprüchen, ohne daß er mit ihnen in Eine Klasse gestellt werden dürfte. Inwiefern aber der jüdische Alexandrinismus auch durch Lehrsätze der Stoa und des Pythagoras seinen Charakter bestimmte und daher auch ein Zweig dieser Schulen genannt werden könne, werden wir in der weitern Entwickelung dieser allgemeinen Charakteristik noch etwas näher zu berühren Gelegenheit finden.

auch keinen Anhaltungspunkt gewähren, an den ſich die menſchliche Erkenntniß anſchlöſſe. [7])

Wie ſorgſam und glücklich war nicht ferner Plato in Entfernung jedes Uebels und jeder Unvollkommenheit von der Idee eines göttlichen Weltkünſtlers. Er konnte nicht, noch mochte er das Vorhandenſein von einzelnen Uebelſtänden in der Welt leugnen, die den Genuß dieſes Lebens in Natur und Geiſt trüben; aber vorſichtig dabei, daß nicht Jemand auf dieſen Grund hin fortſchlöſſe auf Mangel an Güte, an Weisheit oder an Macht in dem Baumeiſter und Herrn der Welt, machte er den Grundſatz geltend, in welchem nach Ariſtoteles Berichte [8]) die Phyſiker jener Zeit alle übereinkamen, daß aus Nichts auch Nichts werden könne, und ſtellte neben jene ewige bildneriſche Kraft eine gleich ewige chaotiſche, dem Guten widerſtrebende Materie, vermöge ihrer natürlichen Nichtswürdigkeit die Trägerin aller Bosheit. Nun mochten ſogar die einzelnen Unvollkommenheiten in der ſo über alles Wort und Denken herrlich gebildeten Welt zum ungemeſſenen Lobe des Höchſten mächtig auffordern; denn indem ſie die urſprüngliche Untauglichkeit der Materie recht anſchaulich und fühlbar machten, ſtellten ſie auch zugleich die göttlichen Vorzüge Deſſen, der ſie zu einem ſolchen Ganzen zu wandeln vermochte, in den hellſten Gegenſatz. [9])

Ueber den eigentlichen Act der Schöpfung hieß es in der Geneſis: Gott ſprach und es geſchah. Schon hierbei gab es

---

7) Tim. p. 28.: *Τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν ἔργον.* Republ. VI. p. 509. B.: *Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.* Vergl. Tennemann Syſtem der platon. Philoſophie (Leipz. 1792—1795. 4 BB. 8.) Bd. 3. S. 126. ff. Heinr. Ritter Geſchichte d. Philoſ. (bis jetzt 3 BB. Hamb. 1829—1831. 8.) Bd. 2. S. 287. ff.

8) Phys. I. 4. 9.

9) Tim. p. 30. sqq., beſ. p. 48. sqq. Tennemann a. a. O. S. 176. Ritter a. a. O. S. 318. ff.

Einiges, was einem ſtarrpoſitiven und doch philoſophiſch verzärtelten Sinne nicht behagen mochte, und an Deſſen Statt die Akademie, namentlich in ihren ſpätern Modificationen, Gottes würdigere Anſichten aufgeſtellt zu haben ſchien. Lag doch immer ſchon in dieſen Worten eine Anbequemung an Bilder menſchlicher Schwachheit vor. Daneben wurde nun aber auch an andern Stellen derſelben Urkunde ganz einfach berichtet, daß ſich Gott auch thätlich beim Schaffen bemüht habe; wie er denn ſelbſt ein Bild machte, das ihm gleich ſei und dergl., auch am 7. Tage ruhte von allem Werke, das er gethan hatte. Die ſpätern Platoniker wenigſtens, wenn nicht ihr Meiſter ſelbſt, hatten Ideen zu ſchöpferiſchen Subſtanzen erhoben, und würdiger erſchien es auch den Juden, wenn Gott alles Irdiſche durch ſeine Diener verrichten ließ und in keine perſönliche Berührung mit der materialen Welt trat, die ſie doch immer nicht ohne Entwürdigung deſſelben, wenn auch nur durch die Forderung ſinnlicher Fähigkeit für ihn zu ſolcher, zu denken vermochten. [10])

Dieſe Lehrſätze vorzüglich, die ſich zunächſt ihren frommen Gefühlen als Gottes würdiger empfahlen, denn die, an welchen ſie bisher auf Grund des einfachen Verſtändniſſes ihrer heil. Schriften feſtgehalten hatten, und die ſie mithin in Folge ihrer unerſchütterlichen Ueberzeugung von der abſoluten Vollkommenheit ihres Gottes für dieſen im Voraus in Anſpruch nahmen, machten den fremden Stoff aus, der anregend auf die Denkweiſe der alexandriniſchen Juden wirkte, weil ſie ihn nun nothwendig irgendwie mit ihrem übrigen Ideenkreiſe verſchmelzen mußten. Hierbei lag es nun aber auch gänzlich in der Natur der Sache gegründet, daß die durch dieſen Anſtoß geweckte (und zur Philoſophie erhobene) geiſtige Thätigkeit ſich nach einer doppelten Seite hin ordnend wandte, da durch jenen Einen Act der Aufnahme das bisher beſtandene religiöſe Gleichgewicht zweifach geſtört war.

Einmal (und dieß war der mehr materiale Einfluß der fremden Philoſophie auf die alexandriniſchen Juden)

10) Philo de victimas offerent. p. 857.

mußte ausgemittelt werden, wie die neuen Lehrsätze Platz gewinnen könnten, oder in wie weit durch sie ältere Ansichten aufgehoben oder doch beschränkt würden und durch welche neue Fäden nun die neu gewonnenen Resultate mit denen, die aus der frühern Zeit noch auf die spätere übergetragen wurden, zu verknüpfen seien; und dann (was die formalen Bestimmungen über den Umfang, Werth und Gebrauch der Erkenntnißquellen berührte) war es zu erklären, wie es habe möglich sein können, daß die Juden, wenn schon in dem Besitze heiliger Bücher, deren göttliche Auctorität eben so wenig, als die höchste Vollkommenheit Gottes verletzt werden durfte (aber auch, wie wir bald sehen werden, durch diese ganze Procedur im Mindesten nicht getrübt, sondern durch eine sehr natürliche Geistesoperation in noch ausgedehnterem Maße festgehalten ward), nicht alle und zu allen Zeiten eben diese Lehrsätze aufgestellt, welche man nun als wahr und Gottes würdig anerkannte, ja vielmehr Lehrmeinungen behauptet hätten, die letztern ganz widersprächen und mithin nun für irrig selbst von ihnen erklärt würden.

Ehe wir nun aber in allgemeinen Zügen und nach der angegebenen doppelten Richtung hin den Geist der philosophischen Methode darstellen können, deren nähere Entstehungsgründe wir bisher mitgetheilt haben, müssen wir eine Bemerkung beifügen, die diese folgende Charakteristik nicht nur mannichfach erläutert, sondern wirklich auch erst möglich macht.

Es möchte nämlich leicht (weil natürlich) sich Jemand die Zweifel gegen die angegebene Entstehungsweise unsers Alexandrinismus bilden, nicht nur ob solche Anfänge und ein solches Interesse die Religionsphilosophie der alexandrinischen Juden hinreichend erklärten, sondern ob bei ihnen eine solche überhaupt erklärlich sei, indem die bei ihnen also erweckte geistige Thätigkeitsrichtung, weit entfernt, in dem angegebenen philosophischen Wege fortgehen zu können, mit dem Wesen aller Philosophie in dem denkbar-schneidendsten Contraste habe stehen müssen. Denn wenn die natürliche Aufgabe der letztern, welche alle, selbst nur

des Namens würdige, Philosophie wenigstens zum Theil als solche anerkennen und zu lösen suchen müsse, diese sei, unbestimmt von äußern Auctoritäten, auf eigne Gefahr, aber auch auf eignes Verdienst hin, es zu unternehmen, den Umfang des menschlichen Wissens zu Einem harmonischen Gebäude zu verarbeiten, dessen gesammte einzelne Theile sich gegenseitig stützen und zieren: so habe dann unsern alexandrinischen Juden das diesem schlechthin entgegengesetzte, mithin unphilosophische, d. h. die Anwendung der Philosophie nicht erklärende Unternehmen zur Aufgabe vorgelegen, mehre von einander unabhängige und abweichende äußere Auctoritäten, die sie an sich, d. h. vor aller philosophischen Untersuchung, angenommen und auf gleiche Weise nicht zu verletzen gewagt hätten — die Schrift, deren Belehrung sie als göttlich verehrten, und jene griechischen Lehren, die sich ihrem frommen Gefühle unabweisbar nahe legten — so zu vereinigen, daß sie sich unter einander und mit den menschlichen Denkgesetzen vertrügen; welche Mühe nicht nur als völlig unverständig anzusehen sei, da solche Vereinigung ohne (das nicht motivirte) Zurücktreten der Einen Auctorität gar nicht gedacht werden könne, sondern auch, selbst wenn eine dergleichen im Selbstwiderspruche versucht werden solle, doch keinesweges eine material-philosophische, sondern immer nur eine logisch-formale Richtung habe annehmen können, da ja das Uebrige Alles, als noch in jenen Auctoritäten, namentlich in der Schrift gegeben, habe angenommen werden müssen, und nur eine Ausgleichung (eine formale Vereinigung zweier Momente in jenen Auctoritäten) verlangt werde, wonach das ganze Bestreben, mit dem des positiven (gleichfalls unphilosophischen) Scholasticismus vergleichbar, der in ähnlicher Weise die Auctorität der Kirche und des Aristoteles als seine äußern Schranken anerkannt und zu vereinigen unternommen habe, nichts weniger als eigenthümliche und materiale oder philosophische Begründung religiöser Wahrheiten habe bezwecken, sondern vielmehr der menschliche Geist, in ihm befangen, eigentlich für weiter Nichts habe sorgen können, als daß er, wie etwa die Argo aus den Symplegaden, doch wenigstens sein

armes Daſein als formales Denkvermögen aus ſolchen Stürmen, die er nicht habe beſchwören dürfen, davon träge.

Um nach dieſem Einwande noch erklärlich erſcheinen zu laſſen, wie ſich aus den angegebenen Anfängen und Beſtrebungen eine Religionsphiloſophie der alexandriniſchen Juden habe entwickeln können, in welcher dieſe, in vielfacher Beziehung ſelbſtſtändig, nach ihren geiſtigen Bedürfniſſen von aller Auctorität abwichen, iſt es erforderlich, von der andern Seite zu entgegnen, daß, wenn ſchon poſitive Unterlagen die Veranlaſſung alles Philoſophirens jener geweſen waren, dieſe ſelbſt, obgleich in verſchiedener Weiſe, doch faſt völlig, eben in rückwirkender Folge des Letztern, geſchwunden ſeien. Die geforderte Ausgleichung einander entgegenſtehender Anſichten erwirkte nämlich vorerſt und natürlich ein Bedürfniß nach philoſophiſcher Betrachtung ihrer religiöſen Ueberzeugung, dem ſie freilich nicht hätten genügen können, wenn ſie jenen äußern Auctoritäten fernerhin in alle Wege Folge hätte leiſten wollen. Da ſie nun aber durch glücklichere Umſtände, die ſie mitten unter wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen leben ließen, höher gebildet waren, als der größere Theil der Scholaſtiker ſich rühmen konnte, und ſie weniger durch äußerliche Beſchränkung niedergehalten wurden, als dieſe alle: ſo kann es nicht wunderbar ſein, wenn ſie eine unedle äußerlich-formale Vermittelungsrolle zwiſchen zwei unverſöhnlichen Feinden eben ſo wenig ſpielten, als die reicher Begabten und edler Gebildeten unter den Scholaſtikern. Vielmehr ſchloß ſich an die Anerkennung der Nothwendigkeit eignen Nachdenkens über religiöſe Wahrheiten, als ſolche, Liebe zu philoſophiſcher Behandlung derſelben an, die dann wieder gegen die eignen Erzeuger ſich prüfend wandte, dieſelben, in wie weit ſie ſich den nun einmal geweckten philoſophiſchen Wünſchen ohne anderweiten Anhalt zu haben entgegenſtellten, entkräftete und ſich Raum verſchaffte. Das ihnen von griechiſcher Philoſophie gebotene Ideal des vollkommenſten Grundweſens aller Dinge ſelbſt ward von ihnen philoſophiſch erwogen, und war, wenn es gleich (wie ſich dieß ſchon aus der gleich folgenden materia-

len Charakteristik unsers Alexandrinismus ergeben wird) empfohlen durch das Bestechende seines Inhalts und getragen durch das Blendende seiner Gründe im Ganzen und Großen von den Alexandrinern wiederum aufgenommen wurde, doch nun nicht mehr als eine positive Unterlage anzusehen; war vielmehr selbstständig-philosophisches Eigenthum geworden, ja, in Einigem nach eigenthümlichen Wünschen gewandt und angewandt. Und noch durchgreifender ward das Ansehen der heiligen Schrift modificirt, hierbei freilich nicht das Vorhandensein heiliger und geoffenbarter Schriften aufgehoben, was allem Judaismus wesentlich entgegengestanden haben würde und Alles eher als eine jüdische Religionsphilosophie erwirkt haben möchte, aber diese doch (durch welche Mittel wird die bald darzulegende formale Charakteristik der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie an die Hand geben) also in ihrer religions-philosophischen Entscheidungskraft beschränkte, daß in ihnen bloß der hohle Begriff einer göttlichen Lehre ohne bestimmten Inhalt zurückblieb, der nur noch als einziges positives Zugeständniß, das der Möglichkeit und des Werths einer Offenbarung Gottes an die Menschen voraussetzte.

So knüpfte sich an das religiöse Bedürfniß philosophischer Betrachtung, dem sie auf ihrem religiösen Standpunkte doch auch nicht genügen konnten, Liebe zur Philosophie, die die Schranken durchbrach, und macht es so erklärlich, wie sich aus dem Widerstreite ihrer positiven Auctoritäten, den sie aus Ehrfurcht gegen dieselben auszugleichen suchten, auf ungleich höhere Kosten der letztern eine Religionsphilosophie bildete, die ihre eignen Wünsche und ihren eignen Weg verfolgte, und in Wahrheit keine andern Schranken kannte, als die vorausgesetzte Annahme einer thatsächlichen Offenbarung, und die höhere sie bisweilen niederhaltende geistige Kraft heidnischer Philosophie, neben welcher sie entstand, gegen welche sie aber weder dauernd noch glücklich genug herangebildet war, um nicht, zumal in ihr wohlgefälligen Resultaten, deren bloße Behauptungen oder doch mangelhafte Beweise gelten zu lassen. Schranken, deren letztere mindestens in dem bei weitem größ-

ten Theile philoſophiſcher Speculationen mehr oder minder wiederkehrt, und deren erſtere, weit davon entfernt, einen freien Spielraum dem ſich ſelbſt entwickelnden Geiſte zu verſchließen, in Wahrheit die Urſache war, die die Juden zu einer Zeit zu ſelbſtſtändig-philoſophiſchen Unterſuchungen heranzog, wo dieſe ſonſt faſt durchgängig ſchlummerten, und dieſen dann ſelbſt die eigenthümlich-religiöſe Weihe überflößte, durch die ſie Jahrhunderte feſſelten, und in Folge deren ſie ſelbſt in der Gegenwart unter mannichfaltigen, theils offner, theils verborgner liegenden Formen, doch unverkennbar und lebenskräftig fortdauern.

Hierbei darf es aber, indem wir von dem Verhältniſſe der heiligen Bücher bei den jüdiſchen Philoſophen zu der heidniſchen Philoſophie und dem eigenthümlichen philoſophiſchen Streben reden, nicht überſehen werden, daß dieß an dieſem Orte bloß in ſo fern geſchieht, als ein unparteiiſcher Beurtheiler im Allgemeinen die von ihnen gewöhnlich beachtete Regel des Verhaltens angiebt; denn ſie ſelbſt ſahen, wie wir bald mit Mehrem bemerken werden, das Verhältniß mit ganz andern Augen an und glaubten, daß alle ihre neue Einſicht aus tieferer Kenntniß der Schrift entnommen ſei; wie ernſtlich gemeint wiſſen wir nicht, nur dieß Doppelte iſt gewiß, einmal, daß keine Spur des Zweifels, als hätten ſie erſt den philoſophiſchen Sinn in die heiligen Schriften übergetragen, vorliegt — was aber auch, wenn ſie mit vollem Herzen Juden waren, d. h. am Ende, wenn ſie ihre heiligen Schriften im vollen Sinne für heilig hielten, nicht ſein konnte — und dann, daß zahlreichen Analogieen zu Folge Nichts möglicher iſt, als daß dieſe ganze Operation bewußtlos vorgegangen ſei, und ob ſie ſchon auf dem vorhin angegebenen philoſophiſchen Wege zu ihrem Ziele gelangten, ſie doch eben Das aus den heiligen Schriften in Wahrheit entnommen zu haben glaubten, was ſie Alles erſt hineingelegt hatten.

Uebrigens wurde auch jene Verhältnißregel von ihnen nicht durchgängig genau beachtet, und wenn jezuweilen ein Satz heidniſch-philoſophiſcher Weisheit auch außerhalb derer, die das Ideal göttlicher Vollkommenheit betrafen, in Folge der

geistigen Ueberlegenheit und des philosophischen Bedürfnisses schlechthin von ihnen angenommen und stets jede freundliche Berührung mit jener gern gesehen wurde: [11]) so schlossen sie sich auch durchgehend gern an das Ansehen der heil. Schriften an, wenn sie ihnen günstig waren, ja, nahmen wol auch in diesem Falle einen Ausspruch der Schrift schlechthin als wahr an, indem sie ja durch alle ihre Untersuchungen keineswegs das Ansehen der Schrift überhaupt brechen, als sie vielmehr unschädlich machen wollten, wenn sie gegen sie stimmten.

Doch wir gehen nach dieser dazwischen gelegten nicht-jüdischen Betrachtung unserer jüdischen Philosophie und nach den

---

11) Dieß aber natürlich keineswegs immer in der Weise, daß sie unabhängig von ihren eignen Speculationen und bestochen von dem Ansehen und den Gründen der Weisheitslehrer zu diesen Berührungen veranlaßt worden wären. Vielmehr beriefen sie sich sehr oft auch auf solche, die bei ihnen sonst in geringem Credite standen, selbst auf heidnische Mythen, ja, deuteten diese letztern sogar, solche Berührung zu erwirken, allegorisch, um durch eine größere Nähe, in welche hierdurch ihre Ansichten zu der religionsphilosophischen heidnischen wenigstens scheinbar trat, sich Schonung und Achtung zu erwerben. Letzterer Grund war zwar bei den Unsrigen eigentlich der Grund aller dergleichen Berufungen, indem sie sich, wie wir angedeutet haben, selbst in Dem, was sie offenbar von frühern Philosophen entnommen hatten, nicht von ihrer philosophischen Abhängigkeit von ihnen überzeugten, sondern diese vielmehr, wie sich selbst, durch die Wahrheiten der mos. Schriften belehrt glaubte: indeß wenn hier dieser Grund bloß in ihrer Einbildung existirte, galt er dort wirklich. Uebrigens konnte auch die Bedenklichkeit, die etwa Jemand durch dergleichen häufigere Anschließung an heidnische Lehre bei ihnen erweckt glauben möchte, keine Statt finden, daß ihre Selbstständigkeit von heidnischer Lehre in Zweifel gezogen werde; denn eben jene — bald näher zu erörternde — Ansicht, daß alle dergleichen heidnisch-wahre Meinungen aus ihren heil. Schriften von diesen entnommen seien, ließ sie im Grundsatze immer unabhängig von heidnischer Weisheit erscheinen. Dergleichen allegorisirende Berufungen auf heidnische Mythen für die Zwecke alexandrinisch-jüdischer Religionsphilosophie sind bei Philo sehr häufig. Vergl. de Abrah. p. 857. — de Mos. II. p. 655. — de mercede meretr. 862. u. öfter.

hierin und früher beigebrachten Entstehungsgründen derselben zu deren Charakteristik fort, erst nach ihrer materialen Entwickelung, angebend die Richtung, nach welcher hin unsere Alexandriner auf jene Anfänge gestützt und bei unbewußtem Zurückweichen von der Auctorität der heiligen Schriften fortspeculirten, dann nach ihrer formalen, mittheilend, wie sie es unternahmen, da sie nun einmal nicht zugestehen wollten, das entscheidende Ansehen ihrer heiligen Schriften verlassen zu haben, dieses bei ihrem thatsächlichen Zurückweichen von den früher von ihnen anerkannten Sätzen und von sichtlich-klaren Ausspüchen der heil. Bücher zu rechtfertigen.

In jener lag es also, wie bereits angedeutet ward, der jüdischen Philosophie als Strebeziel vor, die neu aufgenommenen Gottes würdigeren Lehrsätze mit dem väterlichen Glauben in Ein System zu verschmelzen, eine Aufgabe, die um so schwerer war, je schroffer diese sich in ihren Principien entgegentraten. Alle jene scheinbar Gottes so würdige Lehren der Akademie verloren sich nämlich, wie dieß unsre Alexandriner bei philosophischer Prüfung des gewonnenen Ideals göttlicher Vollkommenheit wohl erkannten, ja, hervorhoben, als in ihrem eigentlichen Keime in die Annahme, daß Gott, als das vollkommenste Wesen, in keinerlei auch nicht in die geistigste Berührung mit der sinnlichen Welt treten könne, indem durch deren ursprüngliche materiale Makel die reine Klarheit der göttlichen Würde getrübt würde. Nun wäre zwar nichts erklärlicher gewesen, als daß die Juden, je mehr auch sie die Erhabenheit Gottes in den Mittelpunkt aller ihrer religiösen Ideen stellten, je klärer sie beim eignen Speculiren über den Begriff und die mögliche Höhe aller Vollkommenheit sahen, wie wenig im Vergleiche mit den griechischen Speculationen ihr Ideal aller Vollkommenheit dem philosophisch geschärften (oder auch zugespitzten) entspräche, je weniger sie sich, wie bereits im Allgemeinen bemerkt ist und in seinen Gründen bald näher dargelegt werden soll, durch ihre heiligen Schriften in ihren Dogmen beschränkt fühlten und je gewöhnlicher endlich der Mensch von dem Einen Extreme des Irrthums zu dem andern geschaucht

wird, sich möglichst an die neuen liebgewonnenen Sätze anbequemt und selbst auf Unkosten früher festgehaltner, unwesentlicher Bestandtheile ihres Lehrgebäudes in dasselbe aufgenommen hätten: aber es war auf den ersten Anblick nur gar nicht abzusehen, wie sie bei wirklicher und bedachter Annahme solcher Sentenzen überhaupt Juden bleiben konnten. Denn mußte dem Juden irgend Etwas gewiß sein, oder gab es überhaupt irgend Etwas, was ihn im religiösen Momente zum Juden stempelte: so war es sein Offenbarungsglaube oder die Ueberzeugung, daß Moses von Gott selbst Unterweisungen über dessen Wesen und Gesetz empfangen und diese göttliche Lehre den Andern zum Unterrichte mitgetheilt habe. Und dennoch schien bei Annahme jener Lehrsätze Beides völlig undenklich. Wie hätte nämlich Gott, der in keine Berührung mit irgend einem menschlichen Verhältnisse trat, oder auch nur treten konnte, den Moses selbst unterrichten mögen; und selbst wenn man von dieser Schwierigkeit hätte absehen wollen: wie hätte Moses selbst von dem dem menschlichen Geiste Unerfaßlichen irgend einige entsprechende Vorstellung gewinnen und Andern wiedergeben können?

Zur Beseitigung dieser Antinomie der religiösen Ideen war möglicher Weise nur Ein Ausweg gegeben, der auch um so zuversichtlicher von den Alexandrinern betreten wurde, als sie sich dabei wieder auf das Ansehen der Akademie stützen und in dem weitern Fortgange auch an die Stoa und an den Pythagoras anlehnen konnten. Sollte nämlich das Göttliche in keinerlei Berührung mit irgend etwas Irdischem treten und daneben doch der Mensch während der Zeit seines irdischen Lebens nicht ohne Offenbarung von Seiten Gottes bleiben: so mußte die menschliche Natur in den Bereich der göttlichen hinaufgeschraubt werden können und der Mensch, wie er in dieser sinnlichen Wirklichkeit vorliegt, mußte sich von einem rein göttlichen Elemente im Menschen nicht nur dem Begriffe, sondern auch der Wirklichkeit nach, sondern lassen. In den Momenten einer solchen erstrebten Gleichwesentlichkeit des Göttlichen mit dem Menschlichen konnte denn auch nach platonischen Grund-

ſätzen einer Correſpondenz derſelben Nichts mehr im Wege ſtehen.

Nun hatte zwar Plato, der aber freilich auch nicht das philoſophiſche Bedürfniß fühlte, die Möglichkeit einer Offenbarung zu rechtfertigen, natürlich keine Rückſicht darauf genommen, dieſer bei ſeinen Speculationen einen Ausweg offen zu laſſen: indeſſen hatte er doch, wenn ſchon von ganz anderm Standpunkte aus, ſchon denſelben durch ſeine anderweiten Philoſopheme in Etwas gebahnt. Er lehrte nämlich, daß des Menſchen Geiſt in ſeinem Urſprunge wie ſeinem Weſen nach wahrhaft göttlich, erſt ſpäter in Folge des göttlichen Willens mit dieſem irdiſchen und ſterblichen Leibe verbunden, [12]) nicht aber ohne Hoffnung ſei, dereinſt von ihm befreit, in den frühern, glückſeligern und göttlichen Zuſtand zurückzukehren, für den ihn ſeine Natur befähigte. Als Bedingung ſolcher Rückkehr hatte er in den Lehrſätzen ſeiner ſpeculativen Ethik, deren natürliche Conſequenz einleuchtet, empfohlen, nicht mit zu großer Liebe dem Irdiſchen nachzuhangen, ſondern vielmehr den Geiſt nach Möglichkeit zu bilden und zu kräftigen, indem ja auf ihm die Hoffnung einer ſeligen Zukunft beruhe, und Diejenigen, welche ſich hier von Einem Sinnengenuſſe dem andern zugewandt hätten, unmöglich die wahre Seligkeit des Menſchen auch nur kennen lernen, am allerwenigſten erreichen würden. Am Ende dieſes irdiſchen Lebens würden ſie zur Führung eines geiſtig-göttlichen gar nicht fähig ſein; ſie würden als Schatten herumſchwärmen um den ihnen lieb gewordenen Körper, bis ſie von des Schickſals unwiderſtehlicher Gewalt ergriffen in eine andere Reihe irdiſcher Dinge, in einen neuen ihnen entſprechenden Körper zu neuer Reinigung und geiſtiger Erſtärkung verſetzt würden. [13])

Dieſe eben ſo durch das Beſtechende ihres Inhalts, wie durch das äußere Anſehen ihres Urhebers getragenen Philoſo-

12) Tim. p. 41. C. ſ. Tennemann a. a. O. Bd. 3. S. 61. u. 95. Ritter a. a. O. Bd. 2. S. 367. f.

13) Dieß Gegenſtand eines großen Theils des Dialogs: Phädo. Tennemann a. a. O. Bd. 4. S. 28. f. 93. Ritter a. a. O. S. 382. ff.

phrine erkannte der Scharfblick der Juden bald als leicht versöhnende Bindemittel zwischen den widerstrebenden Elementen ihrer religiösen Grundsätze, ergriffen deßhalb dieselben mit lebendiger Begier und erweiterten und veränderten sie nach ihren Bedürfnissen.

Plato hatte als den Zeitpunkt der möglichen Rückkehr des Göttlichen im Menschen zu seinem Urquelle den Tod bestimmt. Dieß konnte den Juden, als Offenbarungsgläubigen, nicht behagen. War ihnen anders eine solche Offenbarung zu Theil geworden und sollten sie anders einigen Gewinn aus einer solchen ziehen können: so mußte die Vergöttlichung des Menschen auch schon während dessen Lebenszeit erzielt und mithin im Leben ein unmittelbarer Umgang mit Gott möglich werden können. Allein es lag auch am Ende kein genügender Grund vor, warum denn erst mit dem Tode die vollendete Scheidung des Körpers von dem Geiste eintreten solle. Plato hatte einen gemäßigten Genuß des sinnlichen Vergnügens als den wahren Weg zur ächten Liebe des Geistes und zur Verähnlichung mit Gott empfohlen; konnte nicht eine absolute Enthaltsamkeit von allem Irdischen, die doch vielleicht auf Momente möglich war, einen ähnlichen und in Betreff der Scheidung der menschlichen Bestandtheile gleichen Zustand mit dem des Todes herbeiführen? — —

Wenn auf solchem Wege ihrem nächsten philosophischen Bedürfnisse Gnüge geleistet und die Möglichkeit einer Offenbarung bei so absoluter Vollkommenheit Gottes erklärbar war, als sie dieselbe annahmen: so wurde ihnen durch solche nun auch eine Aussicht geöffnet, die, wie sie bisher unsichtbar den Weg mit geleitet hatte, so nun den übrigen Theil desselben, namentlich in den ethischen Untersuchungen ausschließlich beherrschte.

Die Macht des ägyptischen Himmels, von welcher wir oben sprachen, [14]) blieb nämlich auch bei den Juden nicht so unwirksam, daß sie nicht eine ihnen dargebotene Möglichkeit, selbst in unmittelbare Verbindung mit dem göttlichen Wesen zu

14) S. oben S. 2. f.

treten, mit der lebendigsten Begierde, als eine Hoffnung auf das Endziel aller Seligkeit ergriffen hätten. Eine solche Möglichkeit lag nun aber sichtlich vor. Machte es absolute Enthaltsamkeit von allem Irdischen bei Moses erklärlich, in unmittelbarer Vereinigung mit Gott zu leben: so fand Dasselbe auch bei jedem andern Menschen seine natürliche Anwendung.

So hing die Forderung des möglichst-strengsten asketischen Lebens auf das Allergenaueste und Natürlichste mit dem Gesammtkreise ihrer Speculationen zusammen. Plato selbst hatte ein solches Leben nicht empfohlen, würde auch hierzu in seinen Vordersätzen nicht hinreichende Veranlassung gefunden haben, die ihm allein Dieß als räthlich erscheinen ließ, des Körpers nicht zum Nachtheile des Geistes zu pflegen. Aber wenn nun den Juden hierin die Auctorität des Plato abging, so konnten sie sich um so enger an die Lebensregeln des Pythagoras [15]) und der Stoa [16]) anschließen, die denn deßhalb auch bei unsern Alexandrinern in kaum geringerer Achtung standen, als jener, indem sie gern in das gemeinsame Lob einstimmten, welches dem einfach-mäßigen Leben jenes und dem unerschütterlichen Gleichmuthe dieser bei allen Lebensverhältnissen gezollt wurde und sich in ihrer Askese für Nachfolger Derselben erklärten, obschon die philosophische Unterlage und der letzte Zweck ihres asketischen Lebens ganz und gar von denen der Stoiker und Pythagoräer abging.

Ich glaube in diesen Grundzügen die philosophische Richtung hinreichend aufgewiesen zu haben, welche den Alexandri-

---

15) In welchem Betrachte sie denn auch den Pythagoras sehr hervorhoben u. Phil. qd. omn. prob. lib. p. 865. selbst τὸν τῶν Πυθαγορείων ἐφάπαξ θίασον erwähnt, ohne daß man ihn mit mehren Aelteren (s. Mang. opp. Phil. praef. p. VIII. Note z.), denen auch Mangey selbst beistimmt (l. l. cl. opp. II. p. 445. Note c.) berechtigt wäre, ihn für einen Pythagoräer zu halten (s. Note 6. dies. Kap.).

16) Dieß will das „Philo stoicissat" bei Lipsius sagen in manuduct. ad stoic. philos. I. dissert. 17. (opp. Antverp. T. IV. 1637. fol. p. 458.)

nismus der Juden (nach seiner materialen Entwickelung hin) bezeichnet. Sein philosophischer Charakter war hiernach ein mystischer, wenn anders sich der Mysticismus auf die Annahme einer fortdauernden Offenbarung gründet. Eine solche wiederholte Offenbarung war ihnen von dem Augenblicke an der Annahme einer gänzlichen Unerkennbarkeit Gottes an sich durch den Menschen wie er vorliegt, neben der andern, des Besitzes einer historischen Offenbarung im Mosaismus ganz unentbehrlich. Dieser Mysticismus war aber kein unwissenschaftlicher, wie er es wol zu sein pflegt, da himmlische Belehrung allerdings irdische öfters überflüssig erscheinen lassen mag. Vielmehr war hier der Mysticismus nicht nur im ganz umgekehrten Falle ein Product der Wissenschaftlichkeit, d. h. durch dieselbe im Gedränge einer Offenbarung eigentlich mit Nothwendigkeit erzeugt, sondern er war auch in seiner Durchbildung ein gewissermaßen selbstständiger und eigenthümlicher. In Rücksicht der philosophischen Principien war er es nicht; vielmehr waren fremde philosophische Resultate, die ihnen wohlgefielen und welche sie, ob sie sie schon philosophisch durchdachten, durch die Geistesüberlegenheit ihrer Urheber gleichsam mechanisch niederhielten, und deren Gegensatz gegen die im voraus angenommene Realität einer Offenbarung der Grund aller Philosophie bei den alexandrinischen Juden überhaupt; und oft im Laufe der Untersuchungen schlossen sie sich eklektisch an diesen oder jenen Lehrsatz theils der heil. Schriften, theils besonders [17]) derjenigen Philosophen an, deren Grundsätze sie einmal in anderer Rücksicht lieb gewonnen hatten. In Rücksicht aber auf den Wunsch eigner Ueberzeugung von denselben, auf die aus ihnen gezogenen Consequenzen und auf Verknüpfung der einzelnen Sätze unter einander und mit den früher gewonnenen Resultaten, war er es und mußte er es sein, da kein Volk in der Welt ähnliche Bedürfnisse hatte, als die der Juden damals waren; Bedürfnisse, die sich aber in der spätern Zeit so häufig und dringend

17) Ueber dieses „besonders“ s. oben S. 40. Note 11.

wiederholten, daß er oft den Befriedigungen ähnlicher als Muſter diente.

Er hatte endlich in ſeiner Entwickelung den Charakter eines theoſophiſch-asketiſchen angenommen; dieſes, eines asketiſchen, weil in der Folge der Philoſopheme das Körperliche ſich als das eigentlich Unterſcheidende zwiſchen Gott und den Menſchen ergab, welches mithin die Verbindung zwiſchen Beiden ſtöre und durch Askeſe beſeitigt werden müſſe, jenes erſteren, eines theoſophiſchen, weil ſich Niemand anders als in Folge einer feſten Ueberzeugung von der Wahrheit der alexandriniſchen Lehren zu einer ſolchen Askeſe entſchließen konnte; mithin die wahre Tugend und Gottwohlgefälligkeit das (wenn vielleicht auch nur durch Glauben an denſelben erwirkte) [18]) Stehen auf demſelben philoſophiſchen Standpunkte als unerlaßliche Bedingung vorausſetzte (was das Weſen aller Theoſophie iſt).

Faſt noch mehr Aufwand von Scharfſinn und Witz, als ſich in der Verſchmelzung ſo verſchiedenartiger Theile und Wünſche zu Einem Syſteme bei den jüdiſchen Alexandrinern kund legte, erforderte die mehr formale Unterſuchung: wie es denn möglich ſei, daß die Juden, im Beſitze heiliger Schriften, nicht früher und nicht allgemeiner zur Anerkennung der Wahrheit gekommen ſeien, die nun ein großer Theil als ſeiner Ueberzeugung gemäß angenommen habe. Es ſchien nämlich ſehr bedenkliche Zugeſtändniſſe in Betreff des Urſprungs und des Anſehens der heil. BB. von Seiten der der neuern Philoſophie ergebenen Partei nöthig zu machen, daß nicht nur ein großer Theil ihrer Glaubensgenoſſen an Gottes angeblich ſehr unwürdigen Meinungen feſthielt und zwar auf

18) Doch ging die Forderung vor Allem auf Erringung eigner wiſſenſchaftlicher Bildung jedes einzelnen Zöglings und auf ſelbſtſtändig-genaue Einſicht in die philoſophiſche Nothwendigkeit dieſes Standpunktes. Die Angabe der Urſachen und die Ausdehnung ſolcher Forderung ſpäter.

Grund dieſer Schriften aufzuſuchen verſtehen, ſondern daß auch Letztere zuweilen unbedeutende dergleichen Sätze wörtlich auffaſſen und auslegen, der der neuern Philoſophie im mancher Weiſe widerſprechen. Aber wenn anderen dieſe Inconſequenz wörtlich zu ergründen, ſo würde dieß Considerandum eine ſo gezwungene Verſchrung der heil. Schriften ſeyn, als derſelben in den dunklen Zeiten nur erſonnen haben. Man würde ſich darüber wundern, wenn man ſich nicht aus der Geſchichte der Philoſophie und der Religionen erinnerte, daß kein Satz von dem zu mißverſtändlicher Gegenſtände gebildeten Menſchengeiſte aufgegeben wird, den er nicht aufgegeben will, und daß er, wenn ſich auch gegen ſeine Annahme ſo klarer und heiliger Widerſpruch erhebt, daß ſeine Annahme darauf möglich ſcheint — lieg entweder der Verſtehung deſſelben in einem andern Zuſammenhange — daß er mit der bewunderungswürdigen und erſtaunlichen Fertigkeit, wie nicht in den Stunden ſeiner Begeiſterung, doch mit einem künſtlichen Schleier der Wahrheit umgiebt. [19]

So wurde denn auch hier der Autorität der heil. Schrift, trotz offenbarer Abweichungen von deren Lehrbegriffe von den alexandriniſchen Juden äußerlich in keiner Weiſe bei Seite geſetzt, vielmehr auf doppeltem Wege behauptet, auf dem einen wenigſtens möglichſt geſichert, auf dem andern aber auch gehoben. Beide, wenn ſie auch dann nach verſchiedenen Seiten fortgingen, lagen, wie Daß denn gar nicht anders ſein konnte, darauf, daß man bisher dieſe BB. nicht recht verſtanden habe, und erhoben hierdurch gerade die exegetiſchen Studien zu dem wahrhaft weſentlichen, weßhalb denn auch die bedeutendſten Leiſtungen unſerer alexandriniſchen Religionsphiloſophen gerade auf dieſem Gebiete ſich bewegen; [20] obgleich man be-

19) In der berührten Erſcheinung möchte ſich nicht leicht ein paſſenderes Beiſpiel als Philo finden laſſen, aber weil auch nicht genommen werden können.

20) Wie des Origenes exegetiſcher Commentar über die Schriften des Moſes und des Philo legum allegoriae u. quaestiones in Genesin et Exodum.

bereits oben erinnert wurde,[21]) keinem schärfer Blickenden das Umgekehrte des Verhältnisses entgehen kann und es bei vergleichender Berücksichtigung einmal ihrer eignen frühern und derjenigen religiösen Ansichten, zu deren vertrauterer Bekanntschaft die äußern Berührungen sie einluden, und dann des Standpunktes der religionsphilosophischen Bildung, die sich hierauf bei ihnen festsetzte, absolut unverkennbar ist, daß sie eben in Folge der Berührung mit jener nicht nur die Verpflichtung fühlten, die Grundsätze derselben, welche sich ihnen als die reinern aufdrängten, zu theilen und die Vollkommenheiten, welche sie als die höhern anerkannten, für ihren Gott in Anspruch zu nehmen, sondern auch hierdurch veranlaßt wurden, überhaupt mit dem ihnen dargebotenen Ideale aller Vollkommenheit sich philosophisch zu befreunden, damit sie nicht künftig einmal wieder zur Aenderung ihrer Theologie veranlaßt würden, und daß nur das einzige Moment der geoffenbarten Schriften einen wahrhaft selbstständigen Einfluß auf ihre theologisch-philosophischen Speculationen übte, daß jene Schriften doch immer geoffenbarte sein mußten, und mithin in dem Ideale jenes Grundwesens der Möglichkeit und dem Werthe einer Offenbarung an Menschen ein Zugang zu lassen war.

Der erste jener zwei Wege bestand in der natürlichen, durch Schrift und Analogie empfohlnen, aber für das erkünstelte Bedürfniß noch nicht vollkommen hinreichenden, wenn schon in Folge desselben über die Grenzen der Wahrheit und Sittlichkeit hinausgeschobenen Annahme eines doppelten Lehrtypus in der heil. Schrift. Auf welchen Grund hin und in welchem Sinne wird sich aus einigen Stellen des Philo leicht erkennen lassen. Als eigentlich classische Aeußerung ist herauszuheben quod Deus sit immutab. p. 301. u. ff., aus welcher Folgendes ein für unsern gegenwärtigen Zweck berechneter Auszug ist: Philo spricht über Genes. VI. 7., und vermuthet, daß man daraus schließen werde, Gott könne von

21) S. oben S. 39.

Leidenſchaften ergriffen werden, was jedoch eben ſo undenkbar ſei, als daß er körperliche Glieder habe. „Nichts deſto weniger“, fährt er fort, „findet ſich dergleichen bei unſerm Geſetzgeber, in wie weit dieß nothwendig war, um ſeinen Anſichten Eingang zu verſchaffen (μέχρι τινὸς εἰσαγωγῆς)“, d. h. um auch Diejenigen zu belehren, die ihn ſonſt nicht verſtanden haben würden. „In den Geboten und Verboten des Geſetzes nämlich — — findet ſich eine doppelte Grundanſicht über das göttliche Weſen vor, nach der einen iſt Gott nicht wie ein Menſch (Numer. XXIII. 19.), nach der andern iſt er wie ein Menſch. Die erſtere iſt nun durch die zuverläſſigſte Wahrheit begründet, der andern bedient er ſich (der Geſetzgeber) nur zur Unterweiſung der Menge (πρὸς τὴν τῶν πολλῶν διδασκαλίαν) — —; denn dieß einzige Ziel muß den vollkommenen Geſetzgeber leiten, daß er Allen nützlich werde. — — So muß er denn Denen, deren Geiſteskräfte von Natur ſtumpfer und welker, auch noch obenein vielleicht durch die Erziehung ſo irre geleitet ſind, daß ſie nicht vermögen ſcharf zu ſehen, ein Arzt ſein, welcher gerade für ihren gegenwärtigen Leidens-Zuſtand die erſprießliche Behandlungsart wählt, wie es in ähnlicher Weiſe zuträglich iſt, wenn rohe und unverſtändige Sklaven ſich vor ihren Hausherren fürchten; denn ſo werden ſie doch, wenn ſchon wider ihren Willen gewitzigt, indem ſie ſeine Drohungen und Strafen fürchten. Mögen alſo Alle die dieſen gleichen auch Irrthümliches lernen, wenn es ihnen nur zuträglich iſt und ſie auf dem Wege der Wahrheit nicht zur Weisheit gelangen würden.“ [22]) Man ſieht leicht, in welchem Geiſte ſich dieſe das Anſehen der Schrift angeblich ſchützende Maxime der Alexandriner hielt. Das dogmatiſch-entſcheidende Gewicht derſel-

22) *Μανθανέτωσαν οὖν πάντες οἱ τοιοῦτοι τὰ ψευδῆ, δι' ὧν ὠφεληθήσονται, εἰ μὴ δύνανται δι' ἀληθείας σωφρονίζεσθαι.* Dieß ſoll denn eine „humiliationis et conniventiae juxta nostram naturam dictio“ ſein, ſ. quaest. in Genes. IV. 24. p. 263. cl. quaest. 180. p. 382.

ben ſollte nun jeden Preis erhalten werden, und die zärtere Achtung und Scheu vor der ſittlichen Makelloſigkeit der heiligen Verfaſſer, oder die weiter dringende Frage, wie ſich denn nun eine mit Bewußtſein gepflogene und als göttlich zugleich mit den übrigen anerkannte unſittliche Lehre mit dem Wahrheitsbegriffe der göttlichen Lehrer vereinigen laſſe, der ſich mit ſolcher doctrinaler, ſittlich ſträflicher Anbequemung an die Schwächen Anderer bei ſeiner ſonſtigen Reinheit der Zwecke verträgt; oder, wenn denn nun die Klugheit der Maßregel auch des ſittlichen Werths ſein will, ſelbſt mit dieſer, da dem menſchlichen Verſtande, wenn er Ein Mal einen offenbaren Irrthum in den göttlichen Schriften fände, keine Norm mehr gegeben wäre, durch welche er das Göttliche von dem nicht Göttlichen ausſchied und er nothwendig Eins mit dem Andern verwerfen müßte: alles Dieß wurde nicht weiter in Erwägung gezogen. Durch die ganze ihrem innerſten Weſen nach etwas trügeriſche Tendenz des Alexandrinismus war das ſittliche Zartgefühl ſeiner Verehrer, wie wir hierauf bei noch mehrern andern Erſcheinungen werden zurückkommen müſſen, an ſich ſo ſehr abgeſtumpft, als daß ſie ſich ſelbſt leicht zu ſolcher Frage gedrängt hätten, und auch von Außen her mochte ihnen von dieſem Standpunkte aus kein Anſtoß gegeben werden. Wir haben bereits geſehen, daß wenigſtens die heidniſchen Philoſophen in noch weit hinlängern und ſpätern Conflict mit den ethiſchen Grundſätzen zu treten pflegten.

Allein trotz Deſſen, daß auf ſolche Weiſe die Annahme eines doppelten Lehrtypus bis zu ihrer äußerſten, unterſagten Grenze ausgedehnt ward, vermochte ſie doch nicht dem Bedürfniſſe ganz abzuhelfen, wegen deſſen ſie zunächſt aufgeſtellt war, nämlich erklärbar zu machen, warum die Juden trotz des Beſitzes ihrer heiligen Schriften von der höhern Weisheit, die ſie nun in Alexandrien zu der ihrigen gemacht hatten, früher Nichts gewußt hätten, vielmehr den zahlreichſten Irrthümern hingegeben geweſen wären. Günſtigſten Falls konnten ſie hierdurch nur den negativen Theil dieſes Vorwurfs von ſich ablehnen; denn wenn auch alle Stellen, in welchen angeblich un-

würdige Vorstellungen von der Gottheit enthalten waren, eben als Anbequemung des Gesetzgebers an seine minderfähige Zöglinge gedeutet und so ausgemerzt wurden: so war die höhere nun gewonnene Weisheit doch immer noch nicht hineingetragen. Ueberdem traten auch die anstößigen Lehren oft zu offen, zu bestimmt, zu doctrinal hervor, als daß man gesichert gegen Spott und Zweifel der heidnischen Gegner, oder auch nur mit eigner Ueberzeugung (welche denn doch Denen nicht fehlen durfte, welche diese Schriften ferner noch für heilige halten wollten) auf bloße Accommodation sich hätten berufen können.

Wegen alles Dieses mußten die alexandrinischen Juden noch andere Hebekräfte in Bewegung setzen und zugleich annehmen, daß in den von dem gotterleuchteten Lehrer geschriebenen Werken ein tieferer und heiliger Sinn gesucht werden müsse, als der, welcher aus den Worten zunächst hervorgehe; [23]) ein Sinn, welcher, wenn schon dem blinden und uneingeweihten Auge der Menge verschlossen, sich doch Dem öffne, den fromme Denkart und Weisheit dazu befähige. Mit andern Worten sie mußten, um mit einigem Scheine darthun zu können, daß sie ihre gegenwärtige religiöse Ueberzeugung nicht ihren spottenden Gegnern, sondern ihren eignen heiligen Schriften verdankten, zu einer alle-

23) Die gewöhnlichsten Gegensätze sind *τὸ ῥητὸν*, *αἱ ῥηταὶ διερμηνεύσεις* qd. det. p. 158. 185., *ἡ ῥητὴ ἐπίσκεψις* de agricult. p. 206., *ἡ ῥητὴ καὶ πρόχειρος διάταξις* qd. Deus sit immutab. p. 312., *αἱ πρόχειροι ἀποδόσεις ἐκ τῆς φανερᾶς τῶν νόμων γραφῆς* de conf. ling. p. 321., *ἡ πρόχειρος ἐκδοχὴ τοῦ λόγου* qd. deter. 183., *κυρίως* de opif. m. p. 36. (und mit schon mißbilligender, d. h. das alleinige Behaupten des Wortsinns verwerfender Nebenbedeutung) *ἡ κατὰ τὴν φράσιν ὑψηγορία* qd. det. 169. im Gegensatze gegen *νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι*, *αἱ δὲ ὑπονοιῶν ἀποδόσεις* de agric. p. 191. — de Cherub. 111. — de migrat. Abrah. p. 466., *αἰνίττεσθαι δι' ὑπονοιῶν* qd. det. p. 183., *διὰ συμβόλων* qd. D. sit immut. p. 311., *συμβολικῶς* de m. opif. p. 36., *τροπικαὶ ἀποδόσεις* de confus. ling. p. 348. — leg. alleg. II. p. 1090., *τὰ ἐμφαινόμενα νοήματα* qd. det. p. 169.

gorischen Deutung derselben schreiten. [24]) Zu einem solchen Auswege entschlossen sie sich aber um so natürlicher und ungestörter, je weniger dergleichen allegorische Deutungen den frühern Juden, [25]) ja, selbst den Heiden [26]) etwas Neues waren. Nur wurde, was Letztere mehr zum Schmucke der Rede und nur selten zur Vertheidigung des Ansehens gefeierter Männer in einzelnen Aussprüchen und darum seltener und willkührlicher angewandt hatten, nun von dem Bedürfnisse zu einem Systeme mit bestimmten Regeln der Allegorie (κανόνες, νόμοι

---

24) Ueber diese s. Eichhorn's allg. Biblioth. der bibl. Literatur. Bd. 5. (1793) S. 222. ff. Pfister de originibus et principiis allegoric. sacrarr. literarum interp., dissertat. hist.-theol. Tubing. 1795. 4. Planck comment. de principiis et causis interpretat. Philon. allegor. Gotting. 1806. 4. v. Olshausen ein Wort über tiefern Schriftsinn. Königsb. 1824. 8. (auch historisch.) Coneybeare Geschichte der allegorischen Interpretat. der heil. Schrift von Philo durch die christl. Väter. Dieses mir nur bekannt durch die Anzeige in Tholuck's Anzeiger, 1831. No. 44.

25) Selbst im A. T. s. hierüber Olshausen a. a. O. S. 45. ff. und Hartmann in s. engen Verbindung des A. T. mit dem N. (Leipz. 1831. 8.) S. 540. ff., von denen jedoch in einigen Stellen Erscheinungen, der Allegorie verwandt, mit solcher verwechselt sind.

26) Vergl. Nic. Schow Abhandl. allegoricae vett. interpretat. origo et causae hinter s. Ausgabe der allegoriae Homericae, quae sub Heraclid. nomine feruntur. Gotting. 1782. Ludw. Heinr. Jakob de allegor. Homerica. Hal. 1785. 8. Ueber die ähnlichen Ursachen derf. vergl. Eichhorn a. a. O. mit Olshausen's tief. Schriftsinn. S. 38. ff. Letzterer namentlich gibt uns besondere Mittheilungen Lobeck's über diesen Gegenstand, die die Ansicht Eichhorn's widerlegen, daß Plato solche Erklärungsweise zuerst versucht habe. Auch ist bekannt, daß die Stoiker dieselbe besonders übten, s. Eichhorn. S. 227. Neuere und sehr vorzügliche Untersuchungen über diesen Gegenstand giebt auch Lobeck in s. Aglaophamus s. de theolog. mystic. graecorum causis libri tres. (Regiom. 1829. 2 Theile. 8.) Th. I. S. 155. sqq.

τῆς ἀλληγορίας) [27]) ausgebildet, die uns veranlassen, noch einige längere Zeit auf diesem Gebiete zu verweilen.

Vor Allem suchten unsre Alexandriner Belege dafür aufzuweisen, daß die heiligen Schriftsteller allegorisch erklärt sein wollten. Dergleichen Belege glaubten sie vorerst aus solchen Stellen mit Sicherheit entnehmen zu können, welche, im eigentlichen Sinne gefaßt, einen Gottes und der heil. Schriften ganz unwürdigen Verstand gäben. Es war Dieß nicht eine reine Petition des Princips. Freilich war es eben erst zu rechtfertigen, daß man es mit heiligen Schriften zu thun habe, und man konnte folglich darauf, daß es heilige Schriften seien, keine gültige Beweisführung gründen. Indeß außerdem, daß es die Juden eigentlich nicht darthun wollten, daß ihre heilig geachteten BB. solchen Vorzugs werth seien, sondern nur die dagegen möglichen Einwände zu entfernen suchten; folglich von ihrem Standpunkte aus, ohne eigentliche Vorwürfe fürchten zu müssen, ihre BB. so lange als heilige setzen konnten, als das Gegentheil nicht erwiesen war: stützte sich die Ansicht auch noch auf einen andern etwas kräftigern Grund, auf eine Analogie der heil. Schrift, d. h. auf die Voraussetzung, daß Männer, welche in vielen Stücken und an einer großen Anzahl Stellen so weise als fromm sich über einzelne Gegenstände erklärt hätten, doch wol eben hierdurch für andere, solcher Gesinnungsart schlechthin entgegenstehende, indirect eine andere Erklärung forderten, als die Worte an die Hand gäben, wenn man starr und geistig-tod an ihnen festhielt. [28]) In dem Bestreben, die dringende Nothwendigkeit und Rechtmäßigkeit dieser Forderung fühlbar zu ma-

27) S. Philo de somn. I. p. 576. — de sacrific. p. 851. — de Abrah. p. 859.

28) Vergl. als Beispiel Ph. qd. D. sit immutab. p. 296. 7., wo Ph., um Diejenigen zu widerlegen, die aus Genes. VI. 5. auf eine Veränderlichkeit in Gott schließen möchten, sich darauf beruft, daß Moses unmöglich gering genug von Gott gedacht haben könne, um Dieß im eigentlichen Sinne verstanden wissen zu

chen, findet nun auch die in seltsamer Eintracht mit der Verehrung der heil. Schrift stehende Hervorhebung der Unwahrheit, Unbedeutendheit, Lächerlichkeit, ja, Gottlosigkeit einzelner Stellen derselben von Seiten unserer Alexandriner ihre Erklärung. Vermochten sie es nämlich nicht durch Anwendung einer Accommodation oder eines zweiten Lehrtypus die Auctorität ihres Lehrers in gewissen Stellen zu rechtfertigen: so war in der That Nichts natürlicher, als daß sie den Contrast dieser Stellen mit andern in recht starken Farben hinstellten, um selbst den Unbefangenen zu der Meinung zu veranlassen, als könnten unmöglich dieselben Männer solche in Geist und Inhalt sich widersprechende Ansichten ausgesprochen haben, und müsse vielmehr in der einen oder andern Stelle ein eigenthümlich-verborgener Sinn aufgesucht werden. [29])

Belege hierzu kehren öfters wieder. Wir heben hier nur einige der klärsten und bezeichnendsten hervor. Vorzüglich wichtig ist die Stelle des Aristobul bei Eusebius, [30]) nicht nur weil aus ihr hervorgeht, daß schon zu Aristobul's Zeiten die alexandrinisch-allegorisirende Exegese geübt, oder vielmehr bereits die Nothwendigkeit, bestimmte Lehrsätze über dieselben aufzustellen, erkannt worden ist (denn Dieß muß, wie sich spä-

---

wollen, indem er in einer andern Stelle (Deuter. V. 15.) die Beständigkeit selbst in vorzüglichen Menschen als nothwendige Tugend anerkenne.

29) Es ist hierbei nicht zu übersehen, daß in der Ausführung die Accommodation und die Allegorie sehr in einander liefen, wie sich aus dem weiter unten zu schildernden ausgebreitetern Umfange der Allegorie von selbst ergiebt. Auch konnte den einmal angenommenen Sätzen wohl entsprechend behauptet werden, daß Gott aus Accommodation in Allegorieen zu uns rede, wodurch beide denn in Wahrheit so zusammenfielen, daß sie nur anders gedacht erscheinen. Vergl. Phil. de confus. lingu. p. 239.: τὸ δὲ· πανήθη λέγειν ἀλλ' ἢ τὸν πόλεμον καὶ τὸν πάγον, τροπικῶς τοῦτο πάντως ἀκουστέον — —· ἡμεῖς — ἀνθρωποπαθῶς καρὰ τὴν προσθήκην καὶ τοῦ μὴ ἀνθρωποπρεπῶς θεοῦ διὰ τὸν τῶν ἀκουόντων ἡμῶν — — ὠφέλειαν.

30) Praep. evangel. VIII. 10. p. 376.

phrine erkannte der Scharfblick der Juden bald als leicht versöhnende Bindemittel zwischen den widerstrebenden Elementen ihrer religiösen Grundsätze, ergriffen deßhalb dieselben mit lebendiger Begier und erweiterten und veränderten sie nach ihren Bedürfnissen.

Plato hatte als den Zeitpunkt der möglichen Rückkehr des Göttlichen im Menschen zu seinem Urquelle den Tod bestimmt. Dieß konnte den Juden, als Offenbarungsgläubigen, nicht behagen. War ihnen anders eine solche Offenbarung zu Theil geworden und sollten sie anders einigen Gewinn aus einer solchen ziehen können: so mußte die Vergöttlichung des Menschen auch schon während dessen Lebenszeit erzielt und mithin im Leben ein unmittelbarer Umgang mit Gott möglich werden können. Allein es lag auch am Ende kein genügender Grund vor, warum denn erst mit dem Tode die vollendete Scheidung des Körpers von dem Geiste eintreten solle. Plato hatte einen gemäßigten Genuß des sinnlichen Vergnügens als den wahren Weg zur ächten Liebe des Geistes und zur Verähnlichung mit Gott empfohlen; konnte nicht eine absolute Enthaltsamkeit von allem Irdischen, die doch vielleicht auf Momente möglich war, einen ähnlichen und in Betreff der Scheidung der menschlichen Bestandtheile gleichen Zustand mit dem des Todes herbeiführen? — —

Wenn auf solchem Wege ihrem nächsten philosophischen Bedürfnisse Gnüge geleistet und die Möglichkeit einer Offenbarung bei so absoluter Vollkommenheit Gottes erklärbar war, als sie dieselbe annahmen: so wurde ihnen durch solche nun auch eine Aussicht geöffnet, die, wie sie bisher unsichtbar den Weg mit geleitet hatte, so nun den übrigen Theil desselben, namentlich in den ethischen Untersuchungen ausschließlich beherrschte.

Die Macht des ägyptischen Himmels, von welcher wir oben sprachen,[14]) blieb nämlich auch bei den Juden nicht so unwirksam, daß sie nicht eine ihnen dargebotene Möglichkeit, selbst in unmittelbare Verbindung mit dem göttlichen Wesen zu

14) S. oben S. 2. f.

treten, mit der lebendigsten Begierde, als eine Hoffnung auf das Endziel aller Seligkeit ergriffen hätten. Eine solche Möglichkeit lag nun aber sichtlich vor. Machte es absolute Enthaltsamkeit von allem Irdischen bei Moses erklärlich, in unmittelbarer Vereinigung mit Gott zu leben: so fand Dasselbe auch bei jedem andern Menschen seine natürliche Anwendung.

So hing die Forderung des möglichst-strengsten asketischen Lebens auf das Allergenaueste und Natürlichste mit dem Gesammtkreise ihrer Speculationen zusammen. Plato selbst hatte ein solches Leben nicht empfohlen, würde auch hierzu in seinen Vordersätzen nicht hinreichende Veranlassung gefunden haben, die ihm allein Dieß als räthlich erscheinen ließ, des Körpers nicht zum Nachtheile des Geistes zu pflegen. Aber wenn nun den Juden hierin die Auctorität des Plato abging, so konnten sie sich um so enger an die Lebensregeln des Pythagoras [15]) und der Stoa [16]) anschließen, die denn deßhalb auch bei unsern Alexandrinern in kaum geringerer Achtung standen, als jener, indem sie gern in das gemeinsame Lob einstimmten, welches dem einfach-mäßigen Leben jenes und dem unerschütterlichen Gleichmuthe dieser bei allen Lebensverhältnissen gezollt wurde und sich in ihrer Askese für Nachfolger Derselben erklärten, obschon die philosophische Unterlage und der letzte Zweck ihres asketischen Lebens ganz und gar von denen der Stoiker und Pythagoräer abging.

Ich glaube in diesen Grundzügen die philosophische Richtung hinreichend aufgewiesen zu haben, welche den Alexandri-

---

15) In welchem Betrachte sie denn auch den Pythagoras sehr hervorhoben u. Phil. qd. omn. prob. lib. p. 865. selbst τὸν τῶν Πυθαγορείων ἱερώτατον θίασον erwähnt, ohne daß man ihn mit mehren Aelteren (s. Mang. opp. Phil. praef. p. VIII. Note z.), denen auch Mangey selbst beistimmt (l. l. cl. opp. II. p. 445. Note c.) berechtigt wäre, ihn für einen Pythagoräer zu halten (s. Note 6. dies. Kap.).

16) Dieß will das „Philo stoicissat“ bei Lipsius sagen in manuduct. ad stoic. philos. I. dissert. 17. (opp. Antverp. T. IV. 1637. fol. p. 458.)

nismus der Juden (nach seiner materialen Entwickelung hin) bezeichnet. Sein philosophischer Charakter war hiernach ein mystischer, wenn anders sich der Mysticismus auf die Annahme einer fortdauernden Offenbarung gründet. Eine solche wiederholte Offenbarung war ihnen von dem Augenblicke an der Annahme einer gänzlichen Unerkennbarkeit Gottes an sich durch den Menschen wie er vorliegt, neben der andern, des Besitzes einer historischen Offenbarung im Mosaismus ganz unentbehrlich. Dieser Mysticismus war aber kein unwissenschaftlicher, wie er es wol zu sein pflegt, da himmlische Belehrung allerdings irdische öfters überflüssig erscheinen lassen mag. Vielmehr war hier der Mysticismus nicht nur im ganz umgekehrten Falle ein Product der Wissenschaftlichkeit, d. h. durch dieselbe im Gedränge einer Offenbarung eigentlich mit Nothwendigkeit erzeugt, sondern er war auch in seiner Durchbildung ein gewissermaßen selbstständiger und eigenthümlicher. In Rücksicht der philosophischen Principien war er es nicht; vielmehr waren fremde philosophische Resultate, die ihnen wohlgefielen und welche sie, ob sie sie schon philosophisch durchdachten, durch die Geistesüberlegenheit ihrer Urheber gleichsam mechanisch niederhielten, und deren Gegensatz gegen die im voraus angenommene Realität einer Offenbarung der Grund aller Philosophie bei den alexandrinischen Juden überhaupt; und oft im Laufe der Untersuchungen schlossen sie sich eklektisch an diesen oder jenen Lehrsatz theils der heil. Schriften, theils besonders [17]) derjenigen Philosophen an, deren Grundsätze sie einmal in anderer Rücksicht lieb gewonnen hatten. In Rücksicht aber auf den Wunsch eigner Ueberzeugung von denselben, auf die aus ihnen gezogenen Consequenzen und auf Verknüpfung der einzelnen Sätze unter einander und mit den früher gewonnenen Resultaten, war er es und mußte er es sein, da kein Volk in der Welt ähnliche Bedürfnisse hatte, als die der Juden damals waren; Bedürfnisse, die sich aber in der spätern Zeit so häufig und dringend

17) Ueber dieses „besonders“ s. oben S. 40. Note 11.

wiederholten, daß er oft den Befriedigungen ähnlicher als Muſter diente.

Er hatte endlich in ſeiner Entwickelung den Charakter eines theoſophiſch-asketiſchen angenommen; dieſes, eines asketiſchen, weil in der Folge der Philoſopheme das Körperliche ſich als das eigentlich Unterſcheidende zwiſchen Gott und den Menſchen ergab, welches mithin die Verbindung zwiſchen Beiden ſtöre und durch Askeſe beſeitigt werden müſſe, jenes erſteren, eines theoſophiſchen, weil ſich Niemand anders als in Folge einer feſten Ueberzeugung von der Wahrheit der alexandriniſchen Lehren zu einer ſolchen Askeſe entſchließen konnte; mithin die wahre Tugend und Gottwohlgefälligkeit das (wenn vielleicht auch nur durch Glauben an denſelben erwirkte) [18]) Stehen auf demſelben philoſophiſchen Standpunkte als unerlaßliche Bedingung vorausſetzte (was das Weſen aller Theoſophie iſt).

Faſt noch mehr Aufwand von Scharfſinn und Witz, als ſich in der Verſchmelzung ſo verſchiedenartiger Theile und Wünſche zu Einem Syſteme bei den jüdiſchen Alexandrinern kund legte, erforderte die mehr formale Unterſuchung: wie es denn möglich ſei, daß die Juden, im Beſitze heiliger Schriften, nicht früher und nicht allgemeiner zur Anerkennung der Wahrheit gekommen ſeien, die nun ein großer Theil als ſeiner Ueberzeugung gemäß angenommen habe. Es ſchien nämlich ſehr bedenkliche Zugeſtändniſſe in Betreff des Urſprungs und des Anſehens der heil. BB. von Seiten der der neuern Philoſophie ergebenen Partei nöthig zu machen, daß nicht nur ein großer Theil ihrer Glaubensgenoſſen an Gottes angeblich ſehr unwürdigen Meinungen feſthielt und zwar auf

18) Doch ging die Forderung vor Allem auf Erringung eigner wiſſenſchaftlicher Bildung jedes einzelnen Zöglings und auf ſelbſtſtändig-genaue Einſicht in die philoſophiſche Nothwendigkeit dieſes Standpunktes. Die Angabe der Urſachen und die Ausdehnung ſolcher Forderung ſpäter.

Grund dieſer Schriften feſtzuhalten verſicherte, ſondern daß auch letztere anſcheinend unbeſtreitbar dergleichen Sätze wirklich aufſtellten und empfahlen, die der neuern Philoſophie im innerſten Weſen widerſprachen. Aber weit entfernt ſolche Zugeſtändniſſe wirklich zu erzwingen, führte dieſe Conſtellation eine ſo geſteigerte Verehrung der heil. Schriften herbei, als dieſelben in den frühern Zeiten nie erfahren hatten. Man würde ſich hierüber wundern, wenn man ſich nicht aus der Geſchichte der Philoſophie und der Religionen erinnerte, daß kein Satz von dem zu wiſſenſchaftlicher Gegenrede gebildeten Menſchengeiſte aufgegeben wird, den er nicht aufgeben will, und daß er, wenn ſich auch gegen ſeine Anſichten ſo klarer und kräftiger Widerſpruch erhebt, daß keine Antwort darauf möglich ſcheint — liegt einmal die Behauptung deſſelben in ſeinem nähern Intereſſe — dieſe oft mit der bewunderungswürdigſten und erfinderiſchſten Feinheit, wo nicht in den Glauben ſeiner Zeit zurückführt, doch mit einem künſtlichen Schleier der Wahrheit umgiebt. [19])

So wurde denn auch hier die Auctorität der heil. Schrift, trotz offenbarer Abweichungen von deren Lehrbegriffe von den alexandriniſchen Juden äußerlich in keiner Weiſe bei Seite geſetzt, vielmehr auf doppeltem Wege behauptet, auf dem einen wenigſtens möglichſt geſichert, auf dem andern aber noch gehoben. Beide, wenn ſie auch dann nach verſchiedenen Seiten fortgingen, fußten, wie Dieß denn gar nicht anders ſein konnte, darauf, daß man bisher dieſe BB. nicht recht verſtanden habe, und erhoben hierdurch grade die exegetiſchen Studien zu den angeblich weſentlichen, weßhalb denn auch die bedeutendſten Leiſtungen unſerer alexandriniſchen Religionsphiloſophen gerade auf dieſem Gebiete ſich bewegen; [20]) obgleich, was be-

19) Zu der berührten Erſcheinung möchte ſich nicht leicht ein paſſenderes Beiſpiel als Plotin auffinden laſſen, aber wol auch nicht gewünſcht werden können.

20) Wie des Ariſtobulus myſtiſcher Commentar über die Schriften des Moſes und des Philo legum allegoriae u. quaestiones in Genesin et Exodum.

bereits oben erinnert wurde,[21]) keinem schärfer Blickenden das Umgekehrte des Verhältnisses entgehen kann und es bei vergleichender Berücksichtigung einmal ihrer eignen frühern und derjenigen religiösen Ansichten, zu deren vertrauterer Bekanntschaft die äußern Berührungen sie einluden, und dann des Standpunktes der religionsphilosophischen Bildung, die sich hierauf bei ihnen festsetzte, alsolut unverkennbar ist, daß sie eben in Folge der Berührung mit jener nicht nur die Verpflichtung fühlten, die Grundsätze derselben, welche sich ihnen als die reinern aufdrängten, zu theilen und die Vollkommenheiten, welche sie als die höhern anerkannten, für ihren Gott in Anspruch zu nehmen, sondern auch hierdurch veranlaßt wurden, überhaupt mit dem ihnen dargebotenen Ideale aller Vollkommenheit sich philosophisch zu befreunden, damit sie nicht künftig einmal wieder zur Aenderung ihrer Theologie veranlaßt würden, und daß nur das einzige Moment der geoffenbarten Schriften einen wahrhaft selbstständigen Einfluß auf ihre theologisch-philosophischen Speculationen übte, daß jene Schriften doch immer geoffenbarte sein mußten, und mithin in dem Ideale jenes Grundwesens der Möglichkeit und dem Werthe einer Offenbarung an Menschen ein Zugang zu lassen war.

Der erste jener zwei Wege bestand in der natürlichen, durch Schrift und Analogie empfohlnen, aber für das erkünstelte Bedürfniß noch nicht vollkommen hinreichenden, wenn schon in Folge desselben über die Grenzen der Wahrheit und Sittlichkeit hinausgeschobenen Annahme eines doppelten Lehrtypus in der heil. Schrift. Auf welchen Grund hin und in welchem Sinne wird sich aus einigen Stellen des Philo leicht erkennen lassen. Als eigentlich classische Aeußerung ist herauszuheben quod Deus sit immutab. p. 301. u. ff., aus welcher Folgendes ein für unsern gegenwärtigen Zweck berechneter Auszug ist: Philo spricht über Genes. VI. 7., und vermuthet, daß man daraus schließen werde, Gott könne von

21) S. oben S. 39.

Leidenschaften ergriffen werden, was jedoch eben so undenkbar sei, als daß er körperliche Glieder habe. „Nichts desto weniger", fährt er fort, „findet sich dergleichen bei unserm Gesetzgeber, in wie weit dieß nothwendig war, um seinen Ansichten Eingang zu verschaffen (μέχρι τινὸς εἰς-αγωγῆς)", d. h. um auch Diejenigen zu belehren, die ihn sonst nicht verstanden haben würden. „In den Geboten und Verboten des Gesetzes nämlich — — findet sich eine doppelte Grundansicht über das göttliche Wesen vor, nach der einen ist Gott nicht wie ein Mensch (Numer. XXIII. 19.), nach der andern ist er wie ein Mensch. Die erstere ist nun durch die zuverlässigste Wahrheit begründet, der andern bedient er sich (der Gesetzgeber) nur zur Unterweisung der Menge (πρὸς τὴν τῶν πολλῶν διδασκαλίαν) — —; denn dieß einzige Ziel muß den vollkommenen Gesetzgeber leiten, daß er Allen nützlich werde. — — So muß er denn Denen, deren Geisteskräfte von Natur stumpfer und welker, auch noch obenein vielleicht durch die Erziehung so irre geleitet sind, daß sie nicht vermögen scharf zu sehen, ein Arzt sein, welcher gerade für ihren gegenwärtigen Leidens-Zustand die ersprießliche Behandlungsart wählt, wie es in ähnlicher Weise zuträglich ist, wenn rohe und unverständige Sklaven sich vor ihren Hausherren fürchten; denn so werden sie doch, wenn schon wider ihren Willen gewitzigt, indem sie seine Drohungen und Strafen fürchten. Mögen also Alle die diesen gleichen auch Irrthümliches lernen, wenn es ihnen nur zuträglich ist und sie auf dem Wege der Wahrheit nicht zur Weisheit gelangen würden." [22]) Man sieht leicht, in welchem Geiste sich diese das Ansehen der Schrift angeblich schützende Maxime der Alexandriner hielt. Das dogmatisch-entscheidende Gewicht derse-

22) Μανθανέτωσαν οὖν πάντες οἱ τοιοῦτοι τὰ ψευδῆ, δι' ὧν ὠφεληθήσονται, εἰ μὴ δύνανται δι' ἀληθείας σωφρονίζεσθαι. Dieß soll denn eine „humiliationis et conniventiae juxta nostram naturam dictio" sein, s. quaest. in Genes. IV. 24. p. 263. cl. quaest. 180. p. 382.

ben ſollte um jeden Preis erhalten werden, und die zärtere Achtung und Scheu vor der ſittlichen Makelloſigkeit der heiligen Verfaſſer, oder die weiter dringende Frage, wie ſich denn nun eine mit Bewußtſein gegebene und als göttlich zugleich mit den übrigen anempfohlne irrthümliche Lehre mit dem Wahrheitsſinne der göttlichen Lehrer ausgleichen laſſe, der ſich mit ſolcher doctrinaler, ſichtlich lügenhafter Anbequemung an die Schwächen Anderer bei keiner ſonſtigen Reinheit der Zwecke verträgt; oder, wenn denn nun die Klugheit der Maßſtab auch des ſittlichen Werths ſein ſoll, ſelbſt mit dieſer, da dem menſchlichen Verſtande, wenn er Ein Mal einen offenbaren Irrthum in den göttlichen Schriften fände, keine Norm mehr gegeben wäre, durch welche er das Göttliche von dem nicht Göttlichen ausſchied und er nothwendig Eins mit dem Andern verwerfen müßte: alles Dieß wurde nicht weiter in Erwägung gezogen. Durch die ganze ihrem innerſten Weſen nach etwas trügeriſche Tendenz des Alexandrinismus war das ſittliche Zartgefühl ſeiner Verehrer, wie wir hierauf bei noch mehren andern Erſcheinungen werden zurückkommen müſſen, an ſich zu ſehr abgeſtumpft, als daß ſie ſich ſelbſt leicht zu ſolcher Frage gedrängt hätten, und auch von Außen her mochte ihnen von dieſem Standpunkte aus kein Anſtoß gegeben werden. Wir haben bereits geſehen, daß wenigſtens die heidniſchen Philoſophen in noch weit häufigern und offenern Conflict mit den ethiſchen Grundſätzen zu treten pflegten.

Allein trotz Deſſen, daß auf ſolche Weiſe die Annahme eines doppelten Lehrtypus bis zu ihrer äußerſten, unterſagten Grenze ausgedehnt ward, vermochte ſie doch nicht dem Bedürfniſſe ganz abzuhelfen, wegen deſſen ſie zunächſt aufgeſtellt war, nämlich erklärbar zu machen, warum die Juden trotz des Beſitzes ihrer heiligen Schriften von der höhern Weisheit, die ſie nun in Alexandrien zu der ihrigen gemacht hatten, früher Nichts gewußt hätten, vielmehr den zahlreichſten Irrthümern hingegeben geweſen wären. Glücklichſten Falls konnten ſie hierdurch nur den negativen Theil dieſes Vorwurfs von ſich ablehnen; denn wenn auch alle Stellen, in welchen angeblich un-

würdige Vorstellungen von der Gottheit enthalten waren, eben als Anbequemung des Gesetzgebers an seine minderfähige Zöglinge gedeutet und so ausgemerzt wurden: so war die höhere nun gewonnene Weisheit doch immer noch nicht hineingetragen. Ueberdem traten auch die anstößigen Lehren oft zu offen, zu bestimmt, zu doctrinal hervor, als daß man gesichert gegen Spott und Zweifel der heidnischen Gegner, oder auch nur mit eigner Ueberzeugung (welche denn doch Denen nicht fehlen durfte, welche diese Schriften ferner noch für heilige halten wollten) auf bloße Accommodation sich hätten berufen können.

Wegen alles Dieses mußten die alexandrinischen Juden noch andere Hebekräfte in Bewegung setzen und zugleich annehmen, daß in den von dem gotterleuchteten Lehrer geschriebenen Werken ein tieferer und heiliger Sinn gesucht werden müsse, als der, welcher aus den Worten zunächst hervorgehe; [23]) ein Sinn, welcher, wenn schon dem blinden und uneingeweihten Auge der Menge verschlossen, sich doch Dem öffne, den fromme Denkart und Weisheit dazu befähige. Mit andern Worten sie mußten, um mit einigem Scheine darthun zu können, daß sie ihre gegenwärtige religiöse Ueberzeugung nicht ihren spottenden Gegnern, sondern ihren eignen heiligen Schriften verdankten, zu einer alle-

23) Die gewöhnlichsten Gegensätze sind *τὸ ῥητὸν*, *αἱ ῥητεὶ διερμηνεύσεις* qd. det. p. 158. 185., *ἡ ῥητὴ ἐπίσκεψις* de agricult. p. 206., *ἡ ῥητὴ καὶ πρόχειρος διάταξις* qd. Deus sit immutab. p. 312., *αἱ πρόχειροι ἀποδόσεις ἐκ τῆς φανερᾶς τῶν νόμων γραφῆς* de conf. ling. p. 321., *ἡ πρόχειρος ἐνδοχὴ τοῦ λόγου* qd. deter. 183., *κυρίως* de opif. m. p. 36. (und mit schon mißbilligender, d. h. das alleinige Behaupten des Wortsinns verwerfender Nebenbedeutung) *ἡ κατὰ τὴν φράσιν ὑψηγορία* qd. det. 169. im Gegensatze gegen *νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι*, *αἱ δ' ὑπονοιῶν ἀποδόσεις* de agric. p. 191. — de Cherub. 111. — de migrat. Abrah. p. 466., *αἰνίττεσθαι δι' ὑπονοιῶν* qd. det. p. 183., *διὰ συμβόλων* qd. D. sit immut. p. 311., *συμβολικῶς* de m. opif. p. 36., *τροπικαὶ ἀποδόσεις* de confus. ling. p. 348. — leg. alleg. II. p. 1090., *τὰ ἐμφαινόμενα νοήματα* qd. det. p. 169.

gorischen Deutung derselben schreiten.[24]) Zu einem solchen Auswege entschlossen sie sich aber um so natürlicher und ungestörter, je weniger dergleichen allegorische Deutungen den frühern Juden,[25]) ja, selbst den Heiden[26]) etwas Neues waren. Nur wurde, was Letztere mehr zum Schmucke der Rede und nur selten zur Vertheidigung des Ansehens gefeierter Männer in einzelnen Aussprüchen und darum seltener und willkührlicher angewandt hatten, nun vor dem Bedürfnisse zu einem Systeme mit bestimmten Regeln der Allegorie (κανόνες, νόμοι

---

24) Ueber diese s. Eichhorn's allg. Biblioth. der bibl. Literatur. Bd. 5. (1793) S. 222. ff. Pfister de originibus et principiis allegoric. sacrarr. literarum interp., dissertat. hist.-theol. Tubing. 1795. 4. Planck comment. de principiis et causis interpretat. Philon. allegor. Gotting. 1806. 4. v. Olshausen ein Wort über tiefern Schriftsinn. Königsb. 1824. 8. (auch historisch.) Coneybeare Geschichte der allegorischen Interpretat. der heil. Schrift von Philo durch die christl. Väter. Dieses mir nur bekannt durch die Anzeige in Tholuck's Anzeiger, 1831. No. 44.

25) Selbst im A. T. s. hierüber Olshausen a. a. O. S. 45. ff. und Hartmann in s. engen Verbindung des A. T. mit dem N. (Leipz. 1831. 8.) S. 540. ff., von denen jedoch in einigen Stellen Erscheinungen, der Allegorie verwandt, mit solcher verwechselt sind.

26) Vergl. Nic. Schow Abhandl. allegoricae vett. interpretat. origo et causae hinter s. Ausgabe der allegoriae Homericae, quae sub Heraclid. nomine feruntur. Gotting. 1782. Ludw. Heinr. Jakob de allegor. Homerica. Hal. 1785. 8. Ueber die ähnlichen Ursachen ders. vergl. Eichhorn a. a. O. mit Olshausen's tief. Schriftsinn. S. 38. ff. Letzterer namentlich gibt uns besondere Mittheilungen Lobeck's über diesen Gegenstand, die die Ansicht Eichhorn's widerlegen, daß Plato solche Erklärungsweise zuerst versucht habe. Auch ist bekannt, daß die Stoiker dieselbe besonders übten, s. Eichhorn. S. 227. Neuere und sehr vorzügliche Untersuchungen über diesen Gegenstand giebt auch Lobeck in s. Aglaophamus s. de theolog. mystic. graecorum causis libri tres. (Regiom. 1829. 2 Theile. 8.) Th. I. S. 155. sqq.

τῆς ἀλληγορίας) [27]) ausgebildet, die uns veranlassen, noch einige längere Zeit auf diesem Gebiete zu verweilen.

Vor Allem suchten unsre Alexandriner Belege dafür aufzuweisen, daß die heiligen Schriftsteller allegorisch erklärt sein wollten. Dergleichen Belege glaubten sie vorerst aus solchen Stellen mit Sicherheit entnehmen zu können, welche, im eigentlichen Sinne gefaßt, einen Gottes und der heil. Schriften ganz unwürdigen Verstand gäben. Es war Dieß nicht eine reine Petition des Princips. Freilich war es eben erst zu rechtfertigen, daß man es mit heiligen Schriften zu thun habe, und man konnte folglich darauf, daß es heilige Schriften seien, keine gültige Beweisführung gründen. Indeß außerdem, daß es die Juden eigentlich nicht darthun wollten, daß ihre heilig geachteten BB. solchen Vorzugs werth seien, sondern nur die dagegen möglichen Einwände zu entfernen suchten; folglich von ihrem Standpunkte aus, ohne eigentliche Vorwürfe fürchten zu müssen, ihre BB. so lange als heilige setzen konnten, als das Gegentheil nicht erwiesen war: stützte sich die Ansicht auch noch auf einen andern etwas kräftigern Grund, auf eine Analogie der heil. Schrift, d. h. auf die Voraussetzung, daß Männer, welche in vielen Stücken und an einer großen Anzahl Stellen so weise als fromm sich über einzelne Gegenstände erklärt hätten, doch wol eben hierdurch für andere, solcher Gesinnungsart schlechthin entgegenstehende, indirect eine andere Erklärung forderten, als die Worte an die Hand gäben, wenn man starr und geistig-tod an ihnen festhielt. [28]) In dem Bestreben, die dringende Nothwendigkeit und Rechtmäßigkeit dieser Forderung fühlbar zu ma-

---

27) S. Philo de somn. I. p. 576. — de sacrific. p. 851. — de Abrah. p. 859.

28) Vergl. als Beispiel Ph. qd. D. sit immutab. p. 296. 7., wo Ph., um Diejenigen zu widerlegen, die aus Genes. VI. 5. auf eine Veränderlichkeit in Gott schließen möchten, sich darauf beruft, daß Moses unmöglich gering genug von Gott gedacht haben könne, um Dieß im eigentlichen Sinne verstanden wissen zu

chen, findet nun auch die in seltsamer Eintracht mit der Verehrung der heil. Schrift stehende Hervorhebung der Unwahrheit, Unbedeutendheit, Lächerlichkeit, ja, Gottlosigkeit einzelner Stellen derselben von Seiten unserer Alexandriner ihre Erklärung. Vermochten sie es nämlich nicht durch Anwendung einer Accommodation oder eines zweiten Lehrtypus die Auctorität ihres Lehrers in gewissen Stellen zu rechtfertigen: so war in der That Nichts natürlicher, als daß sie den Contrast dieser Stellen mit andern in recht starken Farben hinstellten, um selbst den Unbefangenen zu der Meinung zu veranlassen, als könnten unmöglich dieselben Männer solche in Geist und Inhalt sich widersprechende Ansichten ausgesprochen haben, und müsse vielmehr in der einen oder andern Stelle ein eigenthümlich-verborgener Sinn aufgesucht werden. [29])

Belege hierzu kehren öfters wieder. Wir heben hier nur einige der klärsten und bezeichnendsten hervor. Vorzüglich wichtig ist die Stelle des Aristobul bei Eusebius, [30]) nicht nur weil aus ihr hervorgeht, daß schon zu Aristobul's Zeiten die alexandrinisch-allegorisirende Exegese geübt, oder vielmehr bereits die Nothwendigkeit, bestimmte Lehrsätze über dieselben aufzustellen, erkannt worden ist (denn Dieß muß, wie sich spä-

---

wollen, indem er in einer andern Stelle (Deuter. V. 13.) die Beständigkeit selbst in vorzüglichen Menschen als nothwendige Tugend anerkenne.

29) Es ist hierbei nicht zu übersehen, daß in der Ausführung die Accommodation und die Allegorie sehr in einander liefen, wie sich aus dem weiter unten zu schildernden ausgebreitetern Umfange der Allegorie von selbst ergiebt. Auch konnte den einmal angenommenen Sätzen wohl entsprechend behauptet werden, daß Gott aus Accommodation in Allegorieen zu uns rede, wodurch beide denn in Wahrheit so zusammenfielen, daß sie nur anders gedacht erscheinen. Vergl. Phil. de confus. linguar. p. 339.: *τὸ δὲ· κατέβη κύριος ἰδεῖν τὴν πόλιν καὶ τὸν πύργον, τροπικώτερον πάντως ἀκουστέον — —· ἅπαντα — ἀνθρωπολογεῖται παρὰ τῷ νομοθέτῃ περὶ τοῦ μὴ ἀνθρωπομόρφου θεοῦ διὰ τὰς τῶν παιδευομένων ἡμῶν — — ὠφελείας.*

30) Praep. evangel. VIII. 10. p. 376.

ter ergeben wird, noch früher hinaufgesetzt werden), sondern weil sich auch an sie einige andere nicht weit unten von uns näher zu berührende Gegenstände knüpfen, die uns auf diese Stelle zurückkommen lassen müssen. Aristobulus sagt in der Dedication seines mystischen Commentars des Pentateuchs zum Ptolemäus Philometor: „Du hast gefragt, o König, warum in unserm Gesetze dem göttlichen Wesen auch Hände, Arme, Gesicht, Füße, Einhergehen u. A. zugeschrieben werde? — — Hier bitte ich dich, die Ausdrücke der Natur Dessen gemäß zu verstehen, von dem die Rede ist (φυσικῶς), die Gottes würdige Vorstellung festzuhalten [31]) und nicht auf die Annahme der mythischen Ansicht einer menschlichen Gestalt (bei Letzterem) zu verfallen. Denn öfters spricht sich Moses über Das, was er eigentlich lehren will (über die natürliche Beschaffenheit der Dinge und über den Aufbau der Welt) so aus, daß er von andern Dingen, nämlich von denen redet, welche in die Erscheinung treten. Diejenigen (seiner Schüler) nun, welche schärfer sehen können, bewundern seine Weisheit und den göttlichen Geist, wegen wessen er auch Prophet genannt wird — —; Denen aber, welche nicht genug natürliche Anlage und Einsicht haben, sondern welche nur an den Worten hangen, scheint er nicht eben etwas sehr Beachtenswürdiges zu lehren.“

Noch stärkere Stellen der Art finden sich bei Philo. Gar oft macht er sich über den eigentlichen Sinn der Worte lustig, versichert, daß kein vernünftiger Mensch dergleichen im Ernst schreiben oder auch glauben könne und Aehnl., um dann in seinem Allegorisiren desto ungestörter zu sein. So ruft er z. B. bei Erklärung der Stelle Genes. II. 2., daß Gott in 6 Tagen die Welt geschaffen habe, aus (leg. alleg. I. 41.): „Nun in Wahrheit recht treuherzig (εὐηθες) wäre es, zu glauben, daß die Welt wirklich in 6 Tagen oder überhaupt in einem Zeitraume geschaffen sei!“ und bringt dann nach Anfügung der Gründe, warum Dieß unmöglich sei, auf Grund dieser Unmöglichkeit seine allegorische Deutung herzu. Fast noch rücksichts-

31) Τὴν ἁρμόζουσαν ἔννοιαν περὶ θεοῦ κρατεῖν.

loſer iſt die Stelle leg. allag. II. p. 1091. Hier hat er Geneſ. II. 21. zu erklären, daß Eva aus der Rippe Adams gebildet ward. Darüber ſpricht er ſich ſo aus: „Der wörtliche Sinn dieſer Erzählung iſt offenbar fabelhaft; denn wie könnte es Jemand glauben, daß das Weib, oder überhaupt ein Menſch alſo geworden ſei? Was hinderte denn den Urheber des Daſeins, wenn er den Mann aus Erde gebildet hatte, ſo auch die Frau entſtehen zu laſſen? War nicht der Schöpfer derſelbe und die Materie faſt unerſchöpflich, aus der die einzelnen Gegenſtände gebildet wurden? Und warum bildete er denn das Weib nicht aus einem andern Theile, da es deren ſo viele gibt, ſondern aus der Rippe? Und aus welcher denn? Wir wollen hier nur einmal zwei annehmen, obſchon Moſes in Wahrheit einer Mehrzahl derſelben nicht einmal gedenkt. War es die rechte oder die linke? Und wenn er nun die eine mit Fleiſch erſetzte, war denn die andere nicht auch fleiſchartig? Aber die Rippen ſind den übrigen Theilen unſers Körpers verwandt und ſind alle fleiſchartig. Was ſollen wir nun ſagen?“ fährt er fort und ſchließt nun wieder hieran ſeine Allegorie. Es ließen ſich dieſe Stellen leicht noch vermehren, indeſſen werden ſie hinreichen, um die ganze Manier und Tendenz klar zu machen. [32])

Für denſelben Zweck, die Allegorie zu rechtfertigen, bediente man ſich nun aber nicht nur der Unangemeſſenheit des Inhalts, ſondern ſelbſt einzelner in der heil. Schrift vorkommender Sprachfehler, verſteht ſich der 70 Dolmetſcher; denn dieſe galten unſern Alexandrinern als authentiſch. Philo macht öfters darauf aufmerkſam, wie es doch ſehr parteiiſch ſein würde, anzunehmen, daß die heiligen Schriften in einer Sprache niedergelegt ſeien, deren Fehler ſelbſt Kinder belachen würden, wenn nicht eben durch ſie der

---

32) Vergl. beſonders auch de conf. ling. p. 339., wo der eigentliche Sinn genannt wird ὑπερωκεάνιος καὶ μετακόσμιος, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἀσέβεια. — qd. deter. pot. insid. p. 185.: καὶ τοῦτο τίνα ἔχει λόγον πρὸς τὰς ζητὰς διερμηνεύσεις οὐκ οἶδα rell. — de agricult. p. 200.

Geist nach andern Seiten hin hätte gewandt werden sollen und diese Irrungen vielmehr als Leiter zu der höhern Weisheit betrachtet werden durften. Leg. allog. III. p. 95. sq. behandelt er die Stelle Genes. III. 15.: αὐτός σου τηρήσει κεφαλήν u. s. f. Er bemerkt hierbei: „Dieß ist, wenn man auf die Worte sieht, ein Barbarismus, aber dem Sinne nach trefflich gesagt. Oder wie? Diese Worte beziehen sich auf die Frau. Die Frau aber ist nicht männlich, sondern weiblich. Es mußte αὐτή, nicht αὐτός gesagt werden.“ Und dann weiß't er nun einen recht wohl passenden allegorisirenden Grund auf, warum diese Verwechselung Statt gefunden habe. [33]) Es muß Dieß auch auffallen; so wie auf der andern Seite gewiß auch Jeder, der zum ersten Male die Allegorieen mit Aufmerksamkeit lies't, seine Verwunderung darüber haben wird, wie eng und genau diese sich an den griechischen Urtext anschließen, wozu sich weitere Beispiele im Fortgange unserer Darstellung hinreichend finden werden. Die Verwunderung darüber muß aber alsobald schwinden, sobald man hört, was, so viel ich weiß, bisher noch nicht bemerkt worden ist, aber unten (im 3. Buche) mit Mehrem ins Einzelne gehend belegt werden wird, daß die LXX mit Rücksicht auf die allegorisirende Erklärung übersetzten, die sie fanden.

Uebrigens wird sich aus dem nun Bemerkten leicht die Wahrheit Dessen ergeben, was ich oben bereits erinnerte, daß nämlich auf diesem zweiten Wege der Vereinigung der heil. Schrift mit der gewonnenen Philosophie die Auctorität der erstern höher erhoben ward, als sie jemals stand; denn es schloß sich in der engsten und nothwendigsten Verbindung daran der Glaube ihrer wörtlichen Eingebung, indem ja eben nun der Sinn der Worte zurücktrat und die Worte und deren Formen als gewichtig auftraten; [34])

---

33) Vergl. die ähnliche Stelle qd. D. sit immutab. p. 313.

34) Die Forderung einer wörtlichen Inspiration der heiligen Schriften war mithin in den religiösen Bedürfnissen der Alexandriner unabweisbar gegeben, brauchte aber auch von der andern Seite

ein Glaube, der sich bei den Alexandrinern nothwendig auch auf die Uebersetzung der LXX erstrecken mußte, da sie sich eben dieser für ihre religiösen Bedürfnisse bedienten und um so bequemer bedienen konnten, weil ja diese, wie so eben angedeutet ward, bereits vorbereitend dieselben berücksichtigt hatte. Es steht deßhalb wol auch nicht zu bezweifeln, daß die ganze Fabel von jenen 70 palästinensischen Gesetzesgelehrten, die in ihren Zellen abgesondert, bis aufs Wort gleichlautend die heiligen

---

gar nicht von ihnen begründet zu werden, indem alle heilige Schrift als solche nur geoffenbart, und solche wieder, den eigensten von uns später näher zu erläuternden Lehrsätzen der Alexandriner zu Folge, nur in der innigsten Gemeinschaft mit Gott verfaßt sein konnte, in welcher der Prophet selbst zu göttlichem Wesen und zu göttlicher Würde erhoben war, und also eben so in Dem, was er sagte, als in Dem, wie er es sagte, Gott repräsentirte, wenn schon hierbei immer noch der aussprechende Mensch und der der menschlichen Redeorgane sich bedienende Gott im Menschen unterschieden werden konnte und unterschieden ward, und der Mensch dann auch als Interpret seiner selbst oder vielmehr Gottes in ihm erschien. Philo beschreibt diesen Zustand de speciall. legg. edit. Mang. T. II. p. 343.: *προφήτης — οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται τὸ παράπαν, ἀλλ' ἔστιν ἑρμηνεύς, ὑποβάλλοντος ἑτέρου πάνθ' ὅσα προφέρει καὶ καθ' ὃν χρόνον ἐνθουσιᾷ γεγονὼς ἐν ἀγνοίᾳ, μετανισταμένου μὲν τοῦ λογισμοῦ καὶ παρακεχωρηκότος τὴν τῆς ψυχῆς ἀνδρόπολιν· ἐπιπεφοιτηκότος δὲ καὶ ἐνοικηκότος τοῦ θείου πνεύματος καὶ πᾶσαν τῆς φωνῆς ὀργανοποιΐαν κρούοντος καὶ ἐνηχοῦντος εἰς ἐναργῆ δήλωσιν ὧν προθεσπίζει.* Vergl. de monarch. I. p. 820. — qu. rer. div. haer. 518. So war es denn natürlich, daß man auch die Worte als göttlich gewählt, oder als inspirirt ansah, was nun auf Dasselbe hinauskam, je nachdem man in dem Propheten das rückbleibende Menschliche oder das einwirkende Göttliche berücksichtigte. In diesem Sinne sind die Stellen des Philo zu fassen de agricult. p. 187.: *οἱ μὲν πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων τὰς φύσεις τῶν πραγμάτων οὐκ εἰδότες καὶ περὶ τὴν τῶν ὀνομάτων θέσιν ἐξ ἀνάγκης ἁμαρτάνουσι· τοῖς μὲν γὰρ ὥσπερ ἐξ ἀνατομῆς περινοηθεῖσι κύριαι προσρήσεις ἔπονται· τοῖς δ' ὑποσυγκεχυμένοις οὐ σαφόδρα ἠκριβωμέναι. Μωσῆς δὲ κατὰ πολλὴν περιουσίαν τῆς ἐν τοῖς πράγμασιν ἐπιστήμης ὀνόμασιν εὐθυβολωτάτοις καὶ ἐμφαντικωτάτοις ἐώθει χρῆ-*

Schriften übertragen — eine Fabel, die durch die Alexandriner erst Glauben fand und auch von Philo sehr ausführlich mitgetheilt wird [35]) — eine Erdichtung der Letztern sei, die sie zur Rechtfertigung ihres unbeweisbaren dogmatischen Bedürfnisse in die Geschichte einzuführen suchten und für einige Zeit wirklich eingeführt haben.

Wenn man nun aber auf solche Weise durch Darlegung der verletzendsten Disconvenienzen in dem Inhalte und der Form einiger Stellen der heil. Schriften und des schneidenden Contrastes, in welchen diese dann gegen andere, den Charakter der Heiligkeit in Wahrheit behauptende, treten würden, das Recht erworben zu haben meinte, die Allegorie in die heil. Schriften einzuführen: so blieb man bei dieser nicht bloß in jenen einzelnen widerstrebenden Stellen stehen, sondern dehnte sie auch über das Gesammtgebiet der Schrift aus, so daß Alles oder doch bei weitem der größte Theil des in ihr Enthaltenen allegorisch zu erklären sein sollte. [36]) Hierzu hätte es nun ei-

---

σται. Vergl. daselbst p. 191. — de cherub. p. 117. — de profug. p. 458. Aus dem Gesagten ergibt sich endlich auch der Gehalt des Unterschieds in der Inspiration, über welchen sich Philo de Mos. II. p. 681. verbreitet, indem er zwar Alles von Moses Gelehrte für göttl. Aussprüche achtet, aber doch so, daß Einiges ihm von Gott schlechthin mitgetheilt, Anderes auf sein Anfragen auseinandergesetzt, Anderes endlich von ihm selbst im Zustande göttlicher Verklärung ausgesprochen worden sei. Der Unterschied konnte festgehalten werden, da immer noch das (aus dem Menschlichen) gewordene Göttliche von dem Urgöttlichen zu trennen war, auch von den Alexandrinern scharf getrennt wurde, aber eigentliche Bedeutung hatte er nicht, da, wenn auch noch eine persönliche Differenz, doch keine wesentliche mehr zwischen jenem Göttlichen gedacht werden konnte. Auch kommt Philo so genau bestimmend nicht wieder auf ihn zurück.

35) De Mos. II. p. 658. sqq.

36) Phil. de Jos. p. 530.: *σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται.* — de speciall. legg. p. 804.: *ἥδε μὲν αἰτία ἡ παρὰ πολλοῖς εἰωθὸς λέγεσθαι· ἑτέραν δὲ ἥνουσα θεσπεσίων ἀνδρῶπων τὰ πλεῖστα τῶν ἐν τοῖς νόμοις ὑπολαμβανόντων εἶναι συμβολὰ φανερὰ ἀφανῶν καὶ ῥητὰ ἀῤῥήτων.*

gentlich einer besondern Rechtfertigung nicht mehr bedurft. War es einmal ausgemacht, daß die heiligen Schriftsteller an einigen Orten einen geheimen, tiefern Sinn der Worte beabsichtigt hatten: so war dann keine Grenze gesteckt, warum Dieß nicht auch auf andere seine Anwendung leiden sollte. Auch ist es schon an sich sehr natürlich, daß die allegorisirenden Alexandriner ihr Recht bis zu dessen äußerstem Umfange ausdehnten, da ihnen so ein weiterer Wirkungskreis geboten war, die neuen Lehren unter dem Schirme göttlicher Auctorität einzuführen. Indeß ist es doch um so weniger zu übersehen, daß noch zwei andere Momente zur Förderung des Allegorismus mitwirkten, als diese auch auf den Charakter desselben einigen bedeutenden Einfluß übten.

Das erste war der Grundsatz, daß Alles, was im Gesetze enthalten sei, einen unmittelbaren Einfluß auf die Belehrung und Besserung der Menschen haben müsse, ein Grundsatz, der allerdings in sehr natürlichem Zusammenhange mit dem andern stand, daß diese BB. unter der unmittelbaren Leitung Gottes geschrieben seien; denn heilige Schriften durften nicht nur nichts Unwürdiges enthalten, sondern auch nichts dem Menschen als solchem mit mehr oder weniger Rechte mehr oder minder Gleichgültiges. Eben nur Belehrung über das wahre Wesen der sittlichen Würde, und was mit diesem, besonders nach alexandrinischer Theosophie, auf das Engste zusammenhing, der Gottheit selbst, erschienen als Gegenstände, die würdig genug seien, auf eine unmittelbare Beförderung von Seiten Gottes Anspruch zu machen. Als erläuternde Belege hierzu vergl. de congress. quaer. erudit. grat. p. 430. Philo erzählt nach der Schrift: Nahor, der Bruder Abraham's, habe 2 Weiber gehabt, eine rechtmäßige Gattin und eine Concubine, jene habe Melcha, diese Ruma geheißen; und fügt nun Folgendes bei: „Dieß ist nicht etwa als historische Genealogie von unserm weisen Gesetzgeber mitgetheilt worden, was kein vernünftiger Mensch denken möge, sondern diese Worte sollen eine geheimnißvolle Offenbarung geben, über Das, was der geistigen Bildung sehr zu-

träglich werden kann"; und in dem Folgenden ist er nun bemüht, das Geheimnißvolle zu lüften. Aehnlich de somn. I. p. 573.: „Man lies't in der Schrift," sagt Philo, „daß Thara Chaldäa verlassen habe und mit seinem Sohne Abraham nebst den übrigen Hausgenossen, die wie er dachten, nach Charran gezogen sei; nicht damit wir etwa lernen möchten, wie aus einem Geschichtsschreiber, daß Einige ausgewandert seien, ihr Heimathland verlassen und nun ein anderes als solches bewohnt hätten, sondern damit nicht Lehren vernachlässigt würden, die für das Leben äußerst zuträglich, geistigen Elements und auf die menschlichen Bedürfnisse berechnet sind." [37])

Das zweite Moment, was die Ausbreitung der Allegorie über das ganze Gesetz beförderte, war eine eigenthümliche, so viel ich weiß, noch nicht bemerkte Eigenthümlichkeit des alexandrinischen Allegorismus. Nämlich die durch Allegorie zu erklärenden Stellen wurden hierdurch nicht ausgeschieden von ihrer natürlichen Verbindung mit den andern Stellen, so daß sie nur für sich allegorisch betrachtet worden wären, sondern es trat nun auch ein allegorischer Zusammenhang des Ganzen ein, so daß jede Stelle mit Rücksicht auf das Frühere und Spätere allegorisch verstanden wurde. Beispiele zu diesem äußerst interessanten Bestreben zu geben, das dem menschlichen Geiste eine erstaunlich schwere, aber von diesem doch auch über alle Erwartung glücklich gelöste Aufgabe stellte, würde hier nicht an seinem Orte sein, indem wir uns hierdurch viel zu weit in die eigentliche Philosophie des Philo verirren würden, aus dem wir unsere zusammenhangende Kenntniß hierüber nach dem Verluste des aristobulischen Commentars über den Pentateuch ausschließend entnehmen müssen. Wir werden sie weiter unten in der Darstellung des philonischen Lehrbegriffs und namentlich im ethischen Theile desselben, der ja namentlich bei dieser Umdeutung berücksichtigt ward, mit ungleich mehr Klarheit und

37) Vergl. hiermit 2. Tim. III. 16. Röm. XV. 4. cll. IV. 23. 1. Corinth. IX. 9, X. 11.

Nutzen darlegen können, weßhalb wir darauf verweisen. So viel wird aber, indem ich das Factum als solches voraussetzen darf, schon klar sein, wie bei solcher Erklärungsweise des Gesetzes die Allegorie sich natürlich über das Gesammtgebiet desselben ausdehnen mußte.

Es ist übrigens natürlich, daß sich im Laufe dieser Untersuchung Dem, der ihr mit aufmerksamer Theilnahme folgte, eine Frage aufgedrungen hat, deren Interesse viel zu bedeutend ist, als daß wir ihr nicht, ehe wir zum Folgenden fortgehen, einige Worte widmen müßten; nämlich die, ob denn durch jene allegorische Deutung der Schrift, und besonders durch die Ausdehnung derselben über das Gesammtgebiet letzterer, der wirklich-historische Sinn völlig zurückgedrängt und aufgegeben worden, oder ob er bloß neben und vielleicht unter den allegorischen gestellt worden sei? Eine durchgehend bestimmende Antwort hierauf läßt sich nicht geben. Denn es ist zwar sehr natürlich, daß alle Alexandriner diejenigen Stellen der heiligen Schrift, über deren eigentlichen Sinn sie selbst spotteten, um so die Nothwendigkeit der Allegorie desto fühlbarer zu machen, nicht auch in dem wörtlichen Sinne faßten, sondern daß hier ein allegorischer Verstand an die Statt des wörtlichen trat, wie z. B. bei der mosaischen Schöpfungsurkunde, einzelnen Theophanieen u. dergl.; Dieß hatte aber auf die sonstige geschichtliche Erzählung, in wie weit sie nicht in Folge der philosophischen Bildung Gottes unwürdig erschien, keinen nothwendigen Einfluß und hier ließ man auch meist den geschichtlichen Sinn mit dem untergelegten parallel laufen. So wenigstens sicher Philo und man darf sich hierbei nur nicht wegen einzelner Stellen irren, die allerdings auch auf ihn den Schein fallen lassen, als ob er selbst den unschädlichen geschichtlichen Sinn unbeachtet wissen wolle. Sie sind vielmehr alle von ähnlicher Beschaffenheit aber auch Tendenz wie die unten angeführten aus den BB. de congressu und de somniis, und wollen gar nicht leugnen, daß Das, was erzählt wird, wirklich geschehen sei, sondern nur, daß der heil. Gesetzgeber es in der Absicht,

um die geſchichtlichen Kenntniſſe ſeiner Leſer zu vermehren, erzählt habe. [38])

Wenn es nun aber auch in einigen Stellen weniger ſorglichen Beobachtern erſcheinen möchte, als habe Philo auch den geſchichtlichen Theil, der philoſophiſch nicht eigentlich im Wege ſtand, aufgehoben wiſſen wollen: ſo erklären ſich eine große Anzahl deutliche Aeußerungen beſtimmt dawider, namentlich, daß er ſich zur Erläuterung ſeiner Anſichten öfters auf die bibliſche Geſchichte auch nach ihrem nicht allegoriſch ge-

deu-

38) De congressu p. 450. und de somn. II. p. 1149. mögen die beiden ſcheinbarſten Stellen dafür ſein, daß das (auch nicht anſtößige) geſchichtliche Moment aufgehoben worden ſei. — In letzterer über Exod. VII. 15.: *οὐδὲ γὰρ περὶ ποταμῶν ἐστιν ἱστορίας ἡ παροῦσα σπουδή, παρὰ δὲ τῶν βίων τῶν ἀναζωμένων ποταμίους ῥεύμασιν;* und die erſtere: *οὐ γὰρ περὶ γυναικῶν* (Hagar und Sarah) *ἔρτων ὁ λόγος, ἀλλὰ διανοιῶν τῆς μὲν γυμναζομένης ἐν τοῖς προπαιδεύμασι, τῆς δὲ τοὺς ἀρετῆς ἄθλους διαθλούσης.* Aber ſtreng gefaßt iſt es ganz klar, daß Philo von ſeinem Standpunkte aus ſagen konnte und mußte, daß Moſes nicht den geſchichtlichen, ſondern den allegoriſchen Sinn beabſichtige, wenn er ſchon das Geſchichtliche ſelbſt im Mindeſten nicht verletzen wollte; denn, wie wir ſahen, nahm er an, daß dieſer weiſe Geſetzgeber das Geſchehene eben nicht als Geſchehenes, ſondern um der Allegorie willen aufgezeichnet habe. Der eigentliche Sinn war mithin immer der in der Allegorie gegebene und die geſchichtliche Unterlage nur eine angemeſſene Hülle (*σκιὰ* de conf. ling. p. 348.). Hieran ſchließt ſich der in der ſpätern Zeit beſonders von Origenes noch weiter durchgeführte Vergleich des wörtlichen Sinnes mit dem Körper und des allegoriſchen mit dem Geiſte, der ſich auch bei Philo flüchtig angedeutet findet de migrat. Abrah. p. 402. Je nachdem nun aber, um Dieß noch mit einem Worte zu berühren, der wörtliche Sinn durch Allegorie zu Erläuterung von Gegenſtänden des phyſiſchen oder moraliſchen Theils der Philoſophie angewandt ward (in welche Theile Philo, wenn wir von dem logiſchen abſehen, der aber hier nicht in Betracht kommt, weil er nur Vorbereitung auf die eigentliche Philoſophie war, die Philoſophie theilte, wovon unten), nennt Ph. die Allegorieen phyſiſche oder ethiſche. Vergl. de plant. N. p. 230. — de orlgent. Abrah. p. 466. — leg. alleg. II. p. 1088. 9. Vergl. auch Aristob. bei Euseb. P. E. VIII. 10. p. 376.

deutetem Inhalte beruft, [39]) daß er ferner den wörtlichen Verstand öfter eben so ausführlich als den allegorischen erklärt [40]) u. dergl. m. Letzteres findet vornehmlich ganz gewöhnlich in den quaestionibus in Genesin et Exodum Statt, wo meist zuerst der eigentliche Sinn mit Achtung berücksichtigt ist und dann die Allegorie. Um hierzu ein Beispiel zu geben, welches zugleich auch einen Begriff von der äußern Einrichtung dieser quaestionum geben mag, wähle ich aus quaest. in Genes. IV. 94. Er behandelt hier Genes. XXIV. 11.:

„„Warum sagt Moses,““ läßt Philo fragen: „Er (der Knecht, der um Rebekka freite) ließ die Kameele sich lagern außerhalb der Stadt bei einem Wasserbrunnen, des Abends um die Zeit, zu welcher die Weiber pflegen herauszugehen, Wasser zu schöpfen?“ und antwortet dann: „Der Wortsinn ist ganz klar; denn die Wanderer pflegen sich des Nachts über bei Quellen aufzuhalten, um sich und ihre Thiere für die weitere Reise zu stärken. Der tiefere Sinn aber ist dieser.“ u. s. w.

Hieran füge ich nur noch Eine Stelle [41]) aus dem Leben des Abraham, p. 379., wo Philo vorher in ähnlicher Weise wie Moses die Uneigennützigkeit des Abraham preis't, als er es dem Loth freistellt, wohin er ziehen wolle, und dann fortfährt: „Wenn nun aber auch diese Lobsprüche einem Menschen ertheilt werden: so weisen die Worte doch auch noch auf einen besondern Seelencharakter hin, und indem wir von dem wörtlichen

---

39) Vergl. z. B. qu. rer. div. haer. p. 517.

40) Namentlich in den BB. de Josepho und de Mose.

41) Diese Stellen lassen sich leicht vermehren, vergl. de Abrah. p. 359. von den Reisen des Abraham: *τῷ μὲν ῥήματι τῆς γραφῆς ὑπ' ἀνδρὸς σοφοῦ γεγόναμεν, κατὰ δὲ τοὺς ἀλληγορίας νόμους ὑπὸ φιλαρέτου ψυχῆς* rell., so auch vorzüglich ibid. p. 362., wo er nach Beibringung der eigentlichen und allegorischen Deutung der Geschichte Abrahams beifügt: *ἑκατέραν οὖν ἀπόδοσιν πεποιημένοι τήν τε ῥητὴν ὡς ἐπ' ἀνδρὸς καὶ τὴν δι' ὑπονοιῶν ὡς ἐπὶ ψυχῆς ἀξιέραστον καὶ τὸν ἄνδρα καὶ τὸν νοῦν ἀπεφήναμεν.*

Verständnisse zu dem geistigen fortgehen, ist es angemessen, auch jenen näher zu erforschen u. s. w.

Man sieht, wie hier der wörtliche und der geistige Verstand einträchtig neben einander hergehen und sich so wechselseitig in ihrem Entwickelungskreise ungestört lassen. Auch würde eine consequente Aufhebung des wörtlichen Sinnes die historische Unterlage der Juden untergraben, ihren Stolz auf ihr Alterthum, auf ihre Väter, auf die Auszeichnung derselben durch göttliche Gnadenbeweise und Verheißungen vernichtet; die Beobachtung ihrer Feste sinnlos gemacht haben. Dessen ungeachtet hatte sich eine Secte der Juden zu Alexandrien in der That bis zu diesem äußersten Extreme hin in die allegorischen Deuteleien verirrt. Philo thut derselben de migrat. Abrah. p. 401. sq. Erwähnung, aber mit entschiedener Mißbilligung. „Man muß auch," sagt er, „für einen guten Ruf Sorge tragen; denn er ist uns Noth und fördert die Angelegenheiten dieses irdischen Lebens mannichfach. Ein solcher wird nun aber fast allen Denen zu Theil, welche zufrieden mit den festgesetzten Gebräuchen Nichts daran ändern, sondern die Anordnungen der Väter treulich beobachten. Dagegen gibt es nun Einige, welche die Worte des Gesetzes (τοὺς ῥητοὺς νόμους) für Zeichen geistiger Gegenstände halten, sich auf die Deutung dieser vorzüglich legen, jene aber gering schätzen. Ich möchte ihnen Leichtsinn zur Last legen; denn man muß sich um Beides kümmern, sowol um das tiefere Eindringen in Das, was verborgen ist, als auch um eine treue Beobachtung Dessen, was offen vorliegt. Sie nun aber betragen sich, als lebten sie allein in einer Wüste, oder als wären sie körperlose Seelen und wüßten von keiner Stadt, keinem Dorfe, keinem Hause, oder überhaupt von keinem Umgange mit Menschen, setzen sich über Alles hinweg, was der größern Anzahl wohlgefällig ist, und suchen die reine Wahrheit, wie dieselbe an und für sich ist, zu erstreben. Dergleichen Menschen lehrt nun aber die heil. Schrift den guten Ruf nicht gering zu achten und Nichts von den Gebräuchen aufzuheben, die heilige und größere Männer festgesetzt haben, als sie jetzt unter uns sind. So wollen wir also nicht etwa die gesetzlichen Ge-

bräuche des Sabbaths aufheben, Feuer anzünden oder im Lande arbeiten, Lasten tragen, Klage anstellen, Recht sprechen, Geliehenes zurückfordern, Zinsen einziehen, oder etwas Anderes thun, was an andern nicht festlichen Zeiten verstattet ist, weil wir etwa wissen, daß die Siebenzahl uns die schöpferische Kraft des Ungezeugten und die natürliche Unthätigkeit alles Erzeugten lehren solle. Auch wollen wir keineswegs die jährlichen festlichen Zusammenkünfte abstellen, weil sie Bild geistiger Freude und Dankes gegen Gott sind, oder die Ceremonie der Beschneidung, weil sie die Ausscheidung alles Vergnügens und aller Leidenschaft überhaupt und die Vernichtung des gottlosen Irrthums andeutet, nach welchem der Geist sich selbst für geschickt hält, Etwas zu erzeugen. Wir würden ja auch sonst den Tempeldienst und tausend Anderes verwerfen müssen, wenn wir uns blos an Das halten wollten, was der geheime Sinn andeutet."

Wie wichtig diese Stelle für unsere Zwecke sei, leuchtet ein. Selbst also in Rücksicht auf die einzelnen Gesetzesceremonien, deren Werth die Alexandriner an sich sehr gering anschlugen und anschlagen mußten, da sie ganz andere Mittel aufgefunden zu haben meinten, sich den gnädigen Beifall des höchsten Wesens zu erwerben, glaubte Philo und die Mehrzahl (entgegenstehend den „einigen" Gegnern) dem höhern Ansehen des Gesetzgebers weichen zu müssen, der nicht ohne wichtige Gründe dergleichen an sich geringfügige Anordnungen getroffen haben würde. Man sieht, welches bedeutende Gewicht der historische Sinn noch auf die Alexandriner übte und wie sie ihn, selbst wenn er ihnen lästig in den Weg trat, gern duldeten und trugen, wenn sie ihn nur anders für vereinbar mit der göttlichen Würde achteten.

Es ist in Betreff der Allegorie noch Eine Hauptfrage übrig, an welche sich dann noch einige anderweite Untersuchungen anschließen müssen. Es steht nämlich vorerst noch genauer zu bestimmen: wie weit die Willkühr der Alexandriner in der allegorischen Deutung gegangen sei, ob ihnen die Freiheit ihre Philosopheme durch selbstge-

niger, um so die Heiden etwas zurückzuhalten, daß sie nicht über solche Art zu erklären spöttelten; denn diese übten, wie wir oben bemerkten, dergleichen Künste selbst und sorgloser noch, auch waren die Juden in diesem Betrachte ziemlich unverwundbar; aber es handelte sich doch bei ihnen selbst um den Sinn göttlicher Schriften, und bei Festhaltung dieses Glaubens mußten sie es darauf anlegen, sich selbst und Diejenigen zu überzeugen, die sich ihres Unterrichts bedienen wollten, was bei den Heiden in keine Weise der Fall war, da bei diesen die Allegorie mehr als ein einnehmendes Spiel der Kunst erschien.

Bei diesem Streben nun aber, es sich und Andern unbezweifelt zu machen, daß dieser oder jener der eigentliche tiefere Sinn der heil. Schrift sei, kamen sie nun vornehmlich oft darauf zurück, das Auffallende, was überhaupt Veranlassung zur Allegorie gegeben hatte, zu benutzen und zu zeigen, wie dieß eben nur bei dieser oder jener allegorischen Ansicht schwände. Ferner hob man zu diesem Zwecke anderweite Umstände des Textes hervor, die in jener Deutung ihre bestimmte Anwendung fänden, namentlich die Etymologie der Worte, oder vielmehr die Klangähnlichkeit derselben mit andern, den bildlichen, auch sonst üblichen, Sinn der Worte und Aehnliches. Auf alle diese Stücke, die nun allerdings die Bedeutung des Wortes seinem ursprünglichen Kreise und Umfange sehr entfremdeten und somit zu einer eigenthümlichen Erklärung befähigten, konnte man um so leichter ein bedeutendes Gewicht legen, je fester man an die wörtliche Göttlichkeit der Schrift glaubte.

Besondere Belege oder Erläuterungen dazu, daß schon die ältesten uns bekannten Allegoriker, d. h. die sogenannten 70 Uebersetzer, eben durch Berücksichtigung dergleichen Umstände im Urtexte ihre Erklärung zu rechtfertigen suchten und sich somit in Etwas beschränken mußten, bringen wir nicht bei; denn es würde Dieß hier mehre vorbereitende Untersuchungen veranlassen, die alle zweckmäßiger auf die Gesammtuntersuchung über die LXX verspart werden, aus welcher dann die einzelnen Belege leicht hierher übergetragen werden mögen. Außerdem gilt auch Das, was demnächst von Philo angemerkt

werden muß, wegen des traditionalen Charakters der Erklärungsweise seinem größten Umfange nach auch von den ältesten Schriftgelehrten dieser Schule, wie wir es denn von mehren Allegorieen dieses Philosophen mit Sicherheit wissen, von andern wenigstens mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen können, daß sie bereits von den LXX beabsichtigt waren, und in ihnen die Anbequemung an die einzelnen Momente des Urtextes viel zu sichtbar ist, um zufällig sein zu können.

Auch Philo nämlich bringt selten eine Allegorie bei, ohne es zu versuchen, deren innere Veranlassung oder auch Nothwendigkeit im Urtexte durch einen jener Gründe nachzuweisen.

Namentlich häufig bedient er sich zu diesem Behufe einer philosophisch-bildlichen Auffassung der Bedeutung eines Wortes, d. h. er dehnt letztere auf Bezeichnung einer philosophischen Idee über, die allenfalls bildlich durch jenes Wort angedeutet werden konnte, [44]) obschon es unmöglich war, daß die mit jenen Ideen nicht vertrauten Verfasser solche Ueberdehnung beabsichtigt hätten, auch diese dem Wortsinne nach etwas ganz Anderes angedeutet wissen wollten. Am interessantesten ist es hierbei, daß sich dann auch wieder wenigstens für einige Worte ein bestimmter Kreis von Bedeutungen gebildet hatte, in welchem sie auf solche bildnerisch-philosophische Weise sollten aufgefaßt werden können. Darauf führen einige wenige, aber desto merkwürdigere Stellen, besonders de profug. p. 476. sqq. und de somn. I. p. 574. sqq. [45]) In ersterer erläutert Philo bei Erklärung von Genes. XVI. 7. die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Quelle in der Allegorie. Einmal, sagt er, bezeichnet es unsern Verstand,

---

44) De somn. I. p. 576.: *μὴ θαυμάσῃς δὲ, εἰ ὁ ἥλιος κατὰ τοὺς ἀλληγορίας κανόνας ἐξομοιοῦται τῷ πατρὶ καὶ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων· θεῷ γὰρ ὅμοιον πρὸς ἀλήθειαν μὲν οὐδὲν, ἃ δὲ δόξῃ νενόμισται δύο μόνα ἐστὶν — ψυχὴ — καὶ ἥλιος.*

45) Vergl. auch de ebriet. p. 240. — de somn. I. p. 577. sq. Aufführung mehrer allegorischer Bedeutungen des W.'s Sonne.

dann die Art, wie er gebildet ist, und zwar sowol die schlechte Beschaffenheit desselben, als die einer solchen entgegengesetzte gute, endlich auch den Bildner und Urheber des All, und setzt es dann auseinander, wie dieß Eine Wort zu so verschiedenen Bedeutungen komme. Zuerst, meint er, läßt sich unser Verstand sehr wohl mit einer Quelle vergleichen, indem dieser durch die Sinnenorgane wie durch einen Canal viele Kräfte ausströmt, als die des Gesichts, des Gehörs, des Geruchs u. a.; dann aber kann aber auch wieder die Bildung des Geistes mit einer Bewässerung oder einer Befruchtung desselben zusammengestellt werden, wo es dann an sich gleichgültig ist, ob durch diese heilsame Gewächse oder schädliche Früchte erzeugt werden. Beides läßt sich deßhalb mit diesem Einen Worte umfassen. Endlich kann aber auch der Bildner des Alls als dessen Urquell angesehen werden, und dieß ist denn die Ursache, warum die Schrift öfter, auch wenn sie Gott verstanden wissen will, eine Quelle nennt. Aehnlich setzt er in der Stelle de somniis die Allegorie des Wortes Ort auseinander. „Man kann sich Dreierlei bei ihm denken," sagt er. „Entweder (dieß ist die eigentliche Bedeutung) ist er ein Raum, den die Körper einnehmen, oder der göttliche Logos, den Gott selbst durch und durch mit körperlosen Kräften erfüllte, oder er bezeichnet auch endlich Gott selbst, deßhalb, weil dieser das All umfaßt und gleichsam der Zufluchtsort des Universums ist." Man sieht leicht, wie sich alle diese allegorisirenden Bedeutungen dieser Worte auf der einen Seite an die eigentliche anschlossen, und auf der andern entweder Begriffe bildeten, die schon wirkliche Träger der eigenthümlichen religionsphilosophischen Ansichten der Alexandriner waren, oder doch durch Uebertragung leichter den Eintritt in das geistige Gebiet derselben öffneten.

An andern Stellen, und besonders wenn er uns von den allegorischen Bedeutungen der Eigennamen unterrichtet, weis't auch Philo auf die Etymologie derselben hin, um die Ueberzeugung zu wecken, daß solche Deutung von den heiligen Schriftstellern selbst beabsichtigt sei. Dergleichen Stellen sind zu häufig, als daß es hierbei mehr als einer allgemeinen Hin-

weiſung bedürfte. [46]) Nur die Bemerkung iſt noch gelegentlich beizufügen, daß man viel zu voreilig ſchloß, wenn man auf Grund derſelben annehmen zu müſſen glaubte, daß Philo der hebräiſchen Sprache unkundig geweſen ſei, weil er Etymologieen aufſtellt, die, als Etymologieen betrachtet, in alle Wege unzuläſſig ſind, ja, jezuweilen unwillkührlich ein Lächeln entlocken. [47]) Ohne uns in den Streit ſelbſt einzulaſſen, [48]) der hier ganz und gar nicht an ſeiner Stelle ſein würde und uns überhaupt gar nicht berührt: leuchtet doch ſo viel ein, daß Philo eigentlich gar nicht ſtreng gehaltene Etymologieen geben wollte, [49]) ſondern ſich mit einem ähnlichen Klange begnügte, indem auch dieſer als von dem Geſetzgeber beabſichtigt betrachtet werden konnte, um aufmerkſame Leſer auf den wahren, tiefern Sinn hinzuführen, wie Dieß ja auch in ähnlicher Weiſe in ſeinen Ableitungen aus der griechiſchen Sprache der Fall iſt. [50]) Uebrigens ruht dieſer Schluß noch obenein auf der, wie wir bereits angemerkt haben, unwahren Annahme, daß Philo ſelbſt durchgängig Urheber der Bemer-

---

46) De congr. p. 430.: τὰ δ' ὀνόματα (Nahor, Melcha, Ruma) μεταβαλόντες εἰς τὴν ἡμετέραν διάλεκτον εἰσόμεθα τὴν ὑπόσχεσιν ἀληθῆ, und ſo ſehr häufig.

47) Z. B. wenn er den Fluß Phyſon (Piſon Gen. II. 11.) von φείδεσθαι ableitet leg. alleg. I. 52.

48) Der einige Zeit hindurch ſehr lebhaft geführt wurde. Scaliger läugnete es in ſ. Notis ad Euseb. Chron. p. 57. Deßgleichen Huet. Origen. Mangey ſtimmt bei praef. opp. Phil. p. XVI. und die Note m. zu dem B. adv. Flacc. II. p. 522. Dagegen Fabric.-Harles. B. G. IV. 724. sqq.

49) Dieß geht u. A. auch daraus hervor, daß er von demſelben Worte mit gleicher Zuverſicht mehre dergleichen Etymologie beibringt. So z. B. von den Namen Piſon, außer der eben erwähnten griechiſchen auch gleich drauf eine hebräiſche leg. alleg. I. p. 53., ähnlich von Henoch, vergl. de posterit. C. (opp. Mang. T. I.) p. 232. mit de Abrah. p. 352.

50) So leitet er, indem er die Heiligkeit der Siebenzahl hervorheben will, das Zahlwort ἑπτὰ ab von σεβασμὸς, vergl. de mund. opif. p. 28., ſo ὕπνος ὑπὸ τῆς ὑφέσεως leg. alleg. III. p. 95.

kung sei, wenn er diese oder jene allegorische Erklärung eben wegen der angeblichen Ableitung des einen Worts von dem andern für empfohlen hält.

Außerdem legte Philo auch noch auf angefügte, anscheinend nicht nothwendige Zahlen (wie z. B. in der Schöpfungsgeschichte), [51]) auf die Stellung der Worte und auf andere dergleichen Zufälligkeiten oder auch wirklichen zufälligen Abweichungen des Textes vom Gewöhnlichen Gewicht, wenn es auf die Rechtfertigung, oder auch auf den Nachweis der Nothwendigkeit einer gegebenen allegorischen Erklärung ankam.

Indessen beschränkten doch auch wieder auf der andern Seite weder die eben berührten für nothwendig geachteten Andeutungen der Allegorie im heil. Texte, noch auch die traditionale Fixirung derselben die Freiheit auch der spätern Exegeten in dem Maße, daß ihnen für ihre etwaigen philosophischen Eigenthümlichkeiten kein Raum in derselben geblieben wäre. Man könnte zwar sich leicht durch den Philo selbst zu dieser Annahme veranlaßt glauben, indem er nicht nur zuweilen versichert, daß er hierin nichts Eignes gebe, vielmehr Alles von frühern gottgeweihten Männern empfangen habe, [52]) sondern auch behauptet, daß den tiefern Sinn der heiligen Schrift selbst zu erforschen nur bei einer eigentlichen Eingebung Gottes möglich sei, [53]) was man auch, wenn man auf die Dunkelheit jener angeblichen Andeutungen zur Allegorie Rücksicht nimmt, leicht zugestehen möchte. Allein es ist mit der erstern Versicherung

51) In de mundi opif. im Anf., vergl. auch qd. det. p. 185.

52) S. oben Note 42.

53) Diese Ansicht schreibt Ph. ausdrücklich den Essenern zu qd. omn. prob. lib. p. 877. Sie sind *χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ παραχωχῆς ἐνθέου.* Daß Ph. selbst auch diese Ansicht theilte, ergibt sich theils aus seinem dogmatischen Verhältnisse zu ihnen im Allgemeinen (worüber bei den Essenern), theils daraus, daß er in den (gleich anzuführenden) Stellen, wo er selbst eigenthümliche Erklärungen gibt, sich auf dergleichen Inspiration beruft. Vergl. überdieß auch de nomin. mutat. p. 1064.

nicht so ernstlich gemeint und der letztere Schluß auf die Unmöglichkeit die Schrift selbstständig in ihrem eigentlich-wahren Sinne zu fassen nicht stringent; denn wie wir schon angemerkt haben und in der nähern Darstellung der einzelnen Lehrsätze des Alexandrinismus noch mit Mehrem im philosophischen Zusammenhange erörtern müssen: man hielt es nicht für unmöglich, in unmittelbare Berührung mit dem höchsten Wesen zu treten, und auf solche Weise zum Verstehen des geheimnißvollen Sinnes befähigt zu werden, wenn schon dieser, wie er erst durch göttliche Eingebung in die Worte niedergelegt war, so auch nur durch solche wieder entnommen werden könnte. So erklärt es sich, wie Philo auch zuweilen auf seine eigne Auctorität hin eine bestimmte allegorische Deutung in einer Stelle enthalten glauben mochte, [54]) und er selbst gibt diese Erklärung an einigen Orten näher an die Hand, besonders in der Stelle de cherub. p. 112. Nach Angabe mehrer Erklärungsweisen der Worte, daß 2 Cherubim mit feurigen Schwerdtern das Paradies bewacht hätten, fügt er bei: „Ich habe aber auch einmal noch eine vortrefflichere Lehre vernommen von meiner Seele, die öfters vom Göttlichen ergriffen wird und von Dem redet, was ihr selbst unbekannt ist. Ich will mich ihrer zu erinnern und

54) Ob die spätern Alexandriner in ihren selbstständigen allegorischen Deutungen auch so weit gegangen seien, daß sie zu Gunsten derselben Worte des heil. griech. Textes umgestalteten, wie die LXX zuversichtlich oft die zu übersetzenden Worte nach ihren Ansichten wandten, aber auch eben als Uebersetzer leichter wenden konnten, ist eine schwierige mit der Kritik der LXX zusammenhangende Frage. Jedenfalls ist es gewiß, daß unsre Alexandriner oft Lesarten folgen, die unsern Auctoritäten eben so fremd sind, als sie sich freundlich an die theologisch-allegorischen Ansichten jener anschließen, wovon ich ein Verzeichniß der bedeutendsten im Anfange der Abhandlung über die Spuren alexandrin. Religionsphilosophie in der Uebersetzung der LXX (im 3. Buche) gegeben habe. Eine ausdrückliche Abweichung aber, wo Philo seine Abweichung selbst angibt, habe ich nur in der St. qd. det. pot. ins. p. 164. gefunden, über welche St. ich ebenfalls a. d. bezeichneten O. gesprochen habe.

ſie mitzutheilen ſuchen, in wie weit mir Dieſes möglich iſt," [55] u. ſ. w. Dieſe Stelle enthält übrigens einen Beleg, deren es jedoch auch ſonſt nicht wenige gibt, [56] daß mehre allegoriſche Deutungen neben einander beſtehen und wahr ſein konnten. Es hat Dieß nun auch gar nichts Auffallendes. War einmal ein mehrfacher Sinn angenommen: ſo gab es keine natürliche Grenze mehr, und die Rabbinen, die von einem mehrtauſendfältigen Sinne jeder einzelnen Stelle redeten, ruhten weſentlich auf derſelben Unterlage wie Philo, der nur ſelten 4 oder 5 verſchiedener Deutungen wichtiger Stellen mit gleichem Beifalle Erwähnung thut.

Noch 2 Punkte finden endlich als charakteriſtiſch für unſere alexandriniſch-jüdiſche Religionsphiloſophie an dieſem Orte ihre Berückſichtigung: zuerſt die von den Anhängern derſelben feſtgehaltene Annahme des höhern Alters derſelben im Verhältniſſe zu der griechiſchen, nebſt den daraus ſich ergebenden Behauptungen und Beſtrebungen; dann das Myſterienweſen der alexandriniſchen Juden.

Erſtere Annahme mußte den Juden eben ſo natürlich erſcheinen, als ſie unwahr war. Kamen ſie, wie Dieß bei allen Juden als ſolchen der Fall war, mit der Ueberzeugung von der unübertrefflichſten Vollkommenheit ihres Gottes und ihres Geſetzes zu den griechiſchen Disciplinen und lernten ſie aus letztern ſich ein höheres Ideal für das göttliche Weſen bilden, als Dieß bisher der Fall geweſen war: ſo wurden ſie hierdurch genöthigt, dieß auch in ihren heil. Schriften zu ſuchen und irgendwie daraus herzuleiten. Aber ſie konnten natürlich, ſo lange ſie dieſe

---

55) Andere ſelbſtſtändige Deutungen Philo's ſ. z. B. de circumc. p. 811. Auch bei Andern, ſagt er de cherub. p. 116., wären zuweilen dergleichen zu finden.

56) Vergl. leg. alleg. I. p. 54. Nach der einen Ausdeutung der 4 Paradieſesflüſſe fügt Philo eine andere mit der Einleitung bei: ἔστι καὶ οὕτως ἰδωμεν τὸ προκείμενον. ibid. II. p. 1089. — de cherub. p. 111. sq. — de somn. I. p. 583.

Schriften für göttliche hielten, nicht annehmen, daß sie die anderswoher entlehnten Ansichten erst in sie hineingetragen hätten, sondern alle Schuld, warum sie nicht früher bereits besser unterrichtet gewesen seien, nahmen sie auf sich. Sie gestanden, die heil. Schriften früher nicht scharfsinnig genug durchforscht und nicht genau genug gekannt zu haben. Hatte sich Dieß nun aber einmal recht festgesetzt, wie es sich in jedem nicht-jüdischen Charakter von selbst festsetzen mußte, und dadurch vornehmlich, daß diese Allegorie wieder nach und nach zur positiv-traditionalen Lehre ward, in zweifellose Zuversicht überging: so war der Schlußsatz von selbst gegeben. Ihre Philosophie mußte die ältere sein, weil zur Zeit der Abfassung ihrer heil. Bücher, der Träger derselben, eingestandener Maßen an eine griechische Philosophie noch nicht gedacht ward, wobei es denn Nichts austragen konnte, wenn auch im Laufe der Jahrhunderte nur sehr Wenige oder auch selbst überhaupt Niemand gewesen war, der den Sinn der heil. Schriften erkannt hätte.

An diese unwahre Behauptung schloß sich in sehr natürlicher Verbindung eine sehr unnatürliche Folge an, die aber auch gläubig von den Juden festgehalten und dann der spätern Zeit als geschichtliche Wahrheit übergeben ward und von da aus fast bis auf die neuesten Tage Anhänger auch unter den Christen gezählt hat.

Eine große Aehnlichkeit nämlich zwischen der griechischen und dieser jüdischen Philosophie war allerdings unverkennbar;[57]) freilich war aber auch die Ursache von solcher nicht weit zu suchen, nur durfte man nicht mit jüdischem Blicke drein sehen. Auch die jüdischen Philosophen glaubten nun zwar einen Causalnexus zwischen beiden postuliren zu müssen, nur war es aber dann ganz nothwendig, daß sie auf Grund ihrer Annahme von dem höhern Alter ihrer Philosophie die Sache umkehrten

57) Und durch die Juden auch absichtlich hervorgehoben. S. oben S. 40. Note 11.

und ihre heil. Schriften von den griechischen Philosophen benutzt sein ließen, aus denen dann diese einige kümmerliche Brosamen der Wahrheit entwendet und für ihr eignes Gut verkauft hätten,[58]) wobei sie dem auch consequent genug wären, so wunderbar es immer klang, zuzugestehen, daß den heidnischen Weisen eben auch der allegorische Sinn der Schrift unter göttlicher Leitung geöffnet worden wäre. Die älteste und zugleich (wegen der darin den Heiden zugestandenen Einsicht in den tiefen Schriftsinn) wichtigste Stelle findet sich im Aristobul an einem bereits erwähnten Orte.[59]) Nachdem dieser nämlich angegeben hat, daß Moses Vieles durch Symbole angedeutet habe, fügt er bei: „Diejenigen nun, welche schärfer zu blicken vermögen (οἷς πάρεστι τὸ καλῶς νοεῖν), bewundern die in ihnen enthaltene Weisheit und den göttlichen Geist, wegen welchen er auch Prophet heißt. Dergleichen waren nun aber die Philosophen und mehre Andere, auch Dichter. Hieher entnahmen sie den Stoff zu ihren erhabenen und bewundernswürdigen Lehren." Aehnliches kehrt bei Philo öfters wieder. Den Gang aber, den der menschliche Geist bei diesem Selbstbetruge nahm, legt vor Allem anschaulich die Stelle quis rer. div. haer. p. 509. sq. Philo erklärt hier Genes. XV. 10., daß Abraham bei seinem Nachtopfer die Opferstücke zertheilt und gegen einander über gelegt habe (καὶ διῃρεν αὐτὰ ἀντιπρόσωπα ἀλλήλοις). Er philosophirt dann ganz im Geiste Heraklit's darüber, daß Alles in der Welt etwas seiner Natur Entgegengesetztes habe. Und nach vollendeter Betrachtung fragt er sehr naiv: „Ist Dieß nun nicht eben Das, was die Grie-

58) Besondere Abhandlungen über diese trügerische Annahme der Juden Homerus hebraizans. Amstelod. 1703. 8. Paganus hebraicans. p. 1. praes. Joh. Hermansson, ed. Lallermann. Upsal. 1729. 4.

59) Euseb. Praep. evangel. VIII. 10. p. 376. Damit die ähnliche Ansicht desselben Aristobul zu vergl. bei Clemens Alexandr. Strom. I. (edit. Colon.) p. 342. und bei Cyrill. Alexandr. c. Julian. (edit. Spanhem. Lips. 1696. f.) IV. 134.

chen dem großen und berühmten Heraklit beilegen und es ihm mit Stolz auf seine neue Erfindung als Grundsatz seiner Philosophie aufstellen lassen? Dieß ist also," meint er dann weiter, „wie wir nachgewiesen haben, ein alter Lehrsatz des Moses." Bis zu welchem Umfange dann ferner der Gesetzesstolz der Juden diese Annahme einer Benutzung ihres Gesetzes von andern Philosophen und Gesetzgebern ausdehnte, geht vorzüglich aus dem 2. B. de Mose p. 656. sq. hervor. Philo hatte in dem Vorhergehenden gerühmt, wie die Juden unter allen oft so niederdrückenden Verhältnissen auf ihren Gesetzen mit der standhaftesten Festigkeit beharrt hätten. „Noch weit bewunderungswürdiger aber kömmt es mir vor," fährt er fort, „daß sich nicht nur die Juden, sondern auch fast Alle uns namentlich Die, welche in dem Rufe hoher Bildung stehen, sich zur Annahme und Verehrung derselben weihten. Es ist Dieß ein ihnen ganz eigenthümlicher Vorzug, der sich in ähnlicher Weise nicht wieder findet; denn fast möchte kein Staat der Griechen oder auch der Barbaren sein, der die gesetzlichen Gebräuche der andern achtete, ja, sie beobachten selbst kaum ihre eignen, sondern ändern sie vielmehr nach dem Wechsel der Umstände. — Aber mit unserm Gesetze verhält es sich ganz anders; denn es hat fast Alle für sich gewonnen und sich zugewandt, Juden und Griechen, Binnenländer und Inselvölker, die Völker des Morgen- und Abendlandes, Europa und Asien, kurz die ganze bewohnte Welt von ihrem Anfange bis zum Endpunkte;" und nun erwähnt er dann einige Gebräuche und Ansichten, die eben von den Juden aus in alle Welt gegangen sein sollen. Aehnliche Stellen kehren oft wieder; [60]) und in B. quod omn. prob. liber p. 855. wird Zeno fast in eben den Ausdrücken ein Zögling jüdischer Weisheit genannt, als die Bä-

60) Vergl. de nomin. mutat. p. 1071.: ἔτι νῦν θαυμάζομεν τῶν φιλοσόφων τοὺς λέγοντας τὴν ἀρετὴν ἀπαίδευτον εἶναι; ἰδοὺ γὰρ Μωσῆς χορηγὸς ἀνεύρηται τοῦ σοφοῦ τούτου δόγματος. — de jud. p. 719. — de mundi incorrupt. p. 941. — leg. alleg. I. p. 60.

ter von derſelben Meinung ergriffen in Plato einen hebräiſchen Philoſophen ſahen. [61])

Ganz ähnlich dachte Joſephus. So verſichert er cont. Ap. II. 16. ſchlechthin, gleich als ſage er etwas Allen Bekanntes, daß die weiſeſten Griechen in den Anſichten über Gott ſich auf moſaiſche Principien geſtützt hätten. [62]) Ausführlicher ſpricht er hierüber in derſelben Schrift I. 22.: „Pythagoras," ſagt er, „der Samier, welcher freilich ſchon vor alten Zeiten lebte, aber durch ſeine Frömmigkeit und ſeine Weisheit ſich vor allen andern Philoſophen auszeichnete, kannte nicht nur offenbar unſre Geſetze, ſondern folgte ihnen auch in den meiſten Stücken. Er ſelbſt hat nun zwar Nichts geſchrieben (daß man Dieß aus ſeinen eignen BB. belegen könnte), aber Viele haben doch von ihm Nachricht gegeben und unter dieſen iſt der Ausgezeichnetſte Hermippus, ein Mann, der in geſchichtlichen Dingen äußerſt ſorgfältig iſt. Dieſer ſagt nun in ſeinem erſten B. über Pythagoras — —, „„daß er die Anſichten der Juden und Thraker nachgeahmt und auf ſich übergetragen habe,"" was denn auch der Wahrheit vollkommen angemeſſen iſt."

In letzterer Stelle muß vornehmlich das Eine Dem auffallen, der mit der alexandriniſch-jüdiſchen Praxis nicht recht vertraut iſt, daß ſelbſt Hermippus, ein Mann, des ihm ertheilten Lobes nicht unwürdig, dieſe ſo völlig unbewährte und in der ausgeſprochenen Weiſe zuverläſſig unwahre Verbindung der Griechen und Juden durch ſein unparteiiſches Zeugniß gelehrt und bekräftigt haben ſolle. Es erfordert Dieß, ehe wir dieſen Punkt verlaſſen können, noch eine beſondere Anmerkung, zumal da wir öfters auf dieſe Praxis zurückſehen müſſen.

Die

61) Belege für die gleiche Anſicht bei den Vätern ſ. in meiner Abhandlung de Clement. Alexandr. *γνώσει* et de vestig. philos. Neoplatonic. in ea obviis. (Lips. 1831. 8.) p. 48. sqq.

62) *Ταῦτα περὶ θεοῦ φρονεῖν οἱ σοφώτατοι παρ' Ἕλλησιν ὅτι μὲν ἐδιδάχθησαν, ἐκείνου (Μωσέως) τὰς ἀρχὰς παρασχόντος, ἐῶ νῦν λέγειν.* cf. ibid. 36.

Die Geistesoperation, durch welche man nach und nach zu der Behauptung hingeführt ward, daß die griechische Philosophie ein Zweig der jüdischen sei, die schon, viel älter, in den heil. Schriften vorliege, konnte noch und mochte von jüdischem Standpunkte aus gesehen, mit wirklich innerer Ueberzeugung Hand in Hand gehen. Aber dieser Irrthum erzeugte wieder einen andern, der noch siebenmal ärger war, als er selbst, indem er nicht mehr als Irrthum des unklaren und verirrten Geistes angesehen werden konnte, sondern ein Product eines für die lautere Strenge des moralischen Gesetzes abgestumpften sittlichen Gefühles war; wie es denn überhaupt eine wohlthätige Einrichtung der heiligen Vorsehung ist, die die Wahrheit und die Tugend als die letzten Zielpunkte alles menschlichen Strebens hinstellte, daß Irrthum und Bosheit immer nur wieder in augenfälligern Irrthümern und lasterhaftern Handlungen ihren Anhalt finden, und so den Menschen, will er nicht anders mit offenen Augen dem endlichen Abgrunde entgegengehen, in sich selbst zurückdrängen, damit er einen neuen Anlauf in andern Bahnen beginne.

Jene Annahme nämlich, daß die Griechen in Wahrheit ihre Schüler seien, behagte auch dem Stolze, nicht nur der Frömmigkeit der Juden. Für diese wäre die innere Ueberredung hinreichend gewesen, für ersteren war sie es nicht. Denn wenn nun ein gelehrter Heide, der von solcher geistiger Abkunft von Juden Etwas weder wissen konnte noch wollte, denn doch dem Vorgeben einige Aufmerksamkeit schenkte: so konnte ihm der wesentliche Unterschied, oder vielmehr die durchgreifende Differenz, die zwischen dem einfachen jüdischen Gesetze und den Lehren seiner Philosophen mitten innen lag, gar nicht entgehen, und mitleidig und spöttelnd sah er das ganze Fundament, auf welchem jene Annahme ruhte, in sein ursprüngliches Nichts versinken. Die Juden mußten fühlen, daß sie zur kräftigen Behauptung ihrer stolzen Wünsche entscheidenderer Waffen sich bedienen mußten.

Diese aber konnten ohne Hinterlist nicht herbeigeschafft und geführt werden; denn eine mehre historische Wahrschein-

lichkeit war nur durch betrügerische Abänderungen oder gar Unterschiebung historischer Denkmale zu erzielen. Doch auch solche scheute der jüdische Stolz nicht, und scheute sie um so weniger, als darin heidnische Gelehrte bereits vorangegangen waren,[63]) und eine gewisse trügerische Tendenz überhaupt allen positiven Alexandrinismus durchzog, mochte diese auch nur objektiv und von den Einzelnen nicht eben als solche gefühlt und anerkannt worden sein. War man einmal so weit gediehen, zu behaupten, daß Gott zu Frommen der Menschen ausdrücklich irrige, seiner selbst unwürdige, Lehren durch seine göttliche Auctorität bekräftige; hatte man somit die heilige Scheu vor einem verwirklichten Ideale vollendeter Sittlichkeit aufgegeben: was Wunder, wenn man den frommen Betrug selbst auszuüben bald kein Bedenken mehr hatte?

Genug, verstümmelte Schriften früherer Weisheitslehrer, oder auch selbst ganz erdichtete und denselben untergescho-

---

63) Wir denken hierbei nicht an die spätern Zeiten, wo der jüdische Alexandrinismus im Neuplatonismus ja auch die Heiden ergriffen hatte; sondern vielmehr an Erscheinungen, wie die bekannte Corruption stolscher Lehrbücher durch die pergamenischen Bibliothekare nach ihren Grundsätzen, s. Heyne opp. I. p. 113. Ein besonders wichtiges Zeugniß über das damals durch verschiedene Momente herbeigeführte Bestreben Anderen die eignen Werke unterzuschieben findet sich bei Galen. in Hippokr. de nat. homin. I. 3. p. 127. ed. Chart.: *πρὶν γὰρ τοὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τε καὶ Περγάμῳ γενέσθαι βασιλεῖς ἐπὶ πήσει παλαιῶν βιβλίων φιλοτιμηθέντας οὐδέπω ψευδῶς ἐπεγέγραπτο σύγγραμμα· λαμβάνειν δ' ἀρξομένων μισθὸν τῶν κομιζόντων αὐτοῖς συγγράμματα παλειοῦ τινὸς ἀνδρὸς, οὕτως ἤδη πολλὰ ψευδῶς ἐπιγράφοντες ἐκόμιζον.* Vergl. hierbei besonders Wower de polymathia cap. 16. und Luzac lect. Att. p. 150. Not. 2. Ohne Grund also und mithin parteiisch würde man mit Scaliger und Grotius den Juden daraus einen nationalen Vorwurf machen. Ersterer sagt in Beziehung hierauf (ad chronol. Euseb. p. 405.): Judaeorum est mentiri. Grotius ad epist. Jud. v. 14.: solebant Rabbini (er hätte Dieß weiter ausdehnen sollen) et angelis et viris magnis tribuere ea dicta, quae dixisse poterant.

bene bilden, wie wir ſehen werden, eine eigne Quelle zur Erkenntniß des jüdiſchen Alexandrinismus, in welcher dann die Juden die durch ihre eigenthümlichen Combinationen gewonnenen Dogmen und eine beſondere Verehrung des jüdiſchen Namens zwar deutlich genug niederlegten, um ſich ſelbſt zu verrathen, aber auch um Diejenigen zu täuſchen, die mit leichtgläubigem Auge und Herzen dem ganzen Treiben zuſahen, und Dieß konnte um ſo leichter gelingen, je mehr die Juden es in dieſen Künſten nach und nach zu einer hohen Fertigkeit brachten, Verſe bildeten, die viele Jahrhunderte hindurch wirklich für alte genommen, und erſt von der neuern Kritik ihres erborgten Gewandes entkleidet wurden, und je klüger ſie die Vorſicht brauchten, meiſt alte Namen, wie die des Orpheus, der Sibylle, des Linus u. A. für ihre Zwecke auszuwählen, gegen welche ſich zwar eine gewiſſe allgemeine Verehrung feſtgeſetzt hatte, aber über deren eigentliche Schriften man nie recht einig war, oder auch hätte ſein können. [64])

Doch wir verlaſſen dieſen Punkt, um zu dem letzten überzugehen, der in dieſem einleitend-charakteriſirenden Theile zur Sprache kommen muß, und der ſich um ſo natürlicher grade an den eben erwähnten anſchließt, da auch bei ihm ſich Gelegenheit zur Erdichtung früherer Werke darbieten konnte. Er betrifft das Myſterienweſen der alexandriniſchen Juden. Es bedarf keiner ſehr vertrauten Bekanntſchaft mit ihnen, um zu bemerken, daß ſie ſehr oft von ihrer Philoſophie als einer myſteriöſen reden, die nur den Eingeweihten zugänglich und verſtändlich ſei; und Philo unterbricht oft die Reihe ſeiner Darſtellungen, um zu bemerken, daß er nun Myſterien (μυστήρια, τελεταί, [65]) ἀπόῤῥητα, [66]) ὄργια) [67]) reden werde und

64) Die einzelnen Belege in dem dieſem Gegenſtande beſonders gewidmeten Kapitel des 3. Buches.

65) Erſteres ſehr oft; Dieß z. B. de cherub. p. 115. u. ö.

66) De sacrif. p. 158. u. ö.

67) De plant. N. p. 217. u. ö.

alle Ungeweihte ihre Ohren verschließen möchten, im anscheinend-grellsten Gegensatze gegen sich selbst, da er ja dann eben diese Mysterien lehrt und so ungeweihte Leser dabei voraussetzt, wie es denn auch in keine Weise sonst etwa wahrnehmbar ist, daß er nur für Esoteriker geschrieben habe, indem seine Schriften sehr bald allgemein geworden sind. Es fragt sich also: in welchem Sinne und für welche Zwecke bestand ein solches Mysterienwesen?

Es ist zur Erklärung dieser Erscheinung vor Allem anzumerken, daß es in Alexandrien neben der philosophisch-geistigen Partei auch eine fleischlich-jüdische gab, die den Buchstaben des Gesetzes im wörtlichen Verstande mit eisig-starrer Kälte und Beharrlichkeit festhielt; in gradem Gegensatze gegen die andere, deren oben Erwähnung geschehen ist, welche über dem Geiste des Körpers vergaß und den wörtlich-geschichtlichen Sinn unterdrückte. Ein solcher Zwiespalt der Juden unter sich trägt schon in sich selbst den Bürgen historischer Wahrheit; denn daß die Juden, deren allgemein-nationaler Charakter sich nur in Alexandrien und zu jener Zeit zur selbstständigen Philosophie durchbildete, auch noch theilweis ihr positives Element festgehalten haben mögen, ist in der Natur der Sache begründet. Doch haben wir hierüber auch bestimmte Zeugnisse des Philo und Eusebius, indem Ersterer öfters polemisch gegen die „stolzen Wortsophisten“ hervortritt, [68]) Letzterer aber ausdrücklich sich in die Beschreibung dieses Gegensatzes einläßt. In seiner praepar. evangel. (VIII. 10. p. 378.) sagt er einmal: „Es möchte wol hier am rechten Orte sein, anzumerken, daß das ganze jüdische Volk in zwei verschiedene Klassen zerfällt. Die große Menge unterwarf Moses den im Gesetze nach seinem wörtlichen Verstande ausgesprochenen Lehrmeinungen, die andere Klasse entließ er derselben und würdigte sie

68) *Κατεσχημένους τύφῳ ῥημάτων καὶ ὀνομάτων γλισχρότητι* de cherub. p. 115. — de somn. I. p. 580. — de verbis: Resipuit Noah p. 278.

einer göttlichen Philosophie, deren aber freilich die größere Menge unfähig ist, d. h. der Anschauung Dessen, was in den Gesetzen ihrem tiefern Sinne nach gegeben wird.“ Er spricht sich hier freilich nicht darüber aus, ob sich in Alexandrien beide Klassen wiedergefunden hätten, indessen ergibt sich Dieß doch aus dieser Stelle bei Rücksicht darauf, daß er nicht einzelne Länder einander gegenüber stellt, sondern die größere Menge den Gebildetern (dergleichen es unter den Alexandrinern vor Allen gab) entgegensetzt, und es erhebt sich in Verbindung mit den philonischen Zeugnissen zur historischen Gewißheit.

Es lag in der Natur der Sache, daß zwischen zwei Parteien, die beide darin übereinkamen, in der Einen mosaischen Lehre unzweifelhafte göttliche Wahrheit anzuerkennen, und dennoch in der Bestimmung Dessen, was solche Lehre sei, so weit aus einander gingen, daß Das, was die eine mit der ehrfurchtsvollsten Zuversicht gläubig umfaßte, von der andern für unbedeutend oder gar lächerlich und gottlos erklärt wurde, ein um so heftigerer Kampf entstand, je empfindlicher sie sich gegenseitig in ihrem innersten Interesse verletzten. Und wenn uns nun auch nur von der Einen philosophirenden Secte Belege vorliegen, wie verächtlich ihr die andere erschien, wie denn diese auch allein ihre geistige Richtung schriftlich zu fixiren unternahm: so wird Niemand daran zweifeln, daß Dieß von der andern, ungebildetern, und darum auch intolerantern mit Wucher wiedervergolten ward. Indeß wenn auch ein großer Theil der letztern, falls er sich einmal in den wörtlichen Verstand des Gegebenen so hineingedacht hatte, daß er sich außerhalb desselben gar nicht mehr bewegen konnte, in unversöhnlichen Widerspruch zu dem vergeistigenden Judenthume trat: so gewann dieß doch natürlich aus den immer neu erblühenden Geschlechtern stets Einige für sich, in denen ein lebendigeres Interesse zur philosophischen Durchdenkung und Sicherung des Gebotenen Raum gewonnen hatte, und so zur Nachfolge der Vorgänger hierin anregte. Wie lebendig nun aber und lauter auch immer der innere Drang für philosophische Vergeistigung des väterlichen Gesetzes in dem jugendlichen Herzen brennen mochte: der Ein-

tritt über die Schwellen der Hörsäle ihrer Philosophen war ein gefährlich entscheidender Schritt, wenn er unvorbereitet geschah. Eben jener Hohn, mit welchem dieselben Aussprüche von den neuern Lehrern verworfen wurden, die sie die frühere Jugend, der die Philosophie natürlich fremd blieb, in ihrer Einfachheit kennen und festhalten gelehrt hatte, mochte leicht allen Glauben erschüttern und die Verehrung irgend einer Wahrheit, als einer göttlichen, vernichten, oder ihnen doch alles Zutrauen zu der Weisheit ihrer Philosophen rauben, zu denen sie mit Vertrauen auf höhere Einsicht gekommen waren, und die sie nun aus ihrer kindlichen Unbefangenheit so heftig aufschreckten. Sei es nun, daß richtige Beurtheilung der Eigenheiten des menschlichen Herzens oder auch unangenehme Erfahrungen die Alexandriner gewitzigt hatten: [69]) kurz hierauf gründete sich wie vielleicht die Erdichtung einzelner Schriften, [70]) in denen ältere den Juden hochverehrte Namen die neue Weisheit zum Besten der Neuphilosophirenden, welche noch die positiven Auctoritäten festhielten, vortrugen, so mindestens ihre wiederholten Aussprüche, daß Mehres von Dem, was sie lehrten, Mysterien seien, welche nur die Eingeweihten fassen könnten und von denen sich der jüngere Anfänger [71]) entweder zurückwenden müsse, oder über die er sich zum Wenigsten kein Urtheil erlauben dürfe. Behufs solcher Weihe aber wiesen sie nun Den, der sie sich erringen wollte, zunächst an die heidnische Philosophie und die allgemein bildenden Künste und

---

69) Das Dritte nämlich, was an sich noch als Ursache solcher Weisung gedacht werden könnte: richtige Einsicht in den Ursprung ihrer religiösen Ueberzeugungen war nicht möglich, weil dann diese Ueberzeugungen selbst, entweder nach ihrer philosophischen, oder nach ihrer positiven Seite hin hätten schwinden müssen.

70) Einzelner jüdischer Pseudepigraphen, doch s. hierüber B. 3.

71) De sacrif. p. 153. sagt Ph. bei Anführung einer solchen geheimnißvollen Lehre: *ᾄδεται δέ τις καὶ τοιοῦτος ὡς ἐν ἀποῤῥήτοις λόγος, ὃν ἀκοαῖς πρεσβυτέρων παρακατατίθεσθαι χρὴ, νεωτέρων ὦτα ἐπιφράξαντας.* — de sacrif. p. 139.

Wiſſenſchaften, [72]) nicht als ob er in dieſen ſelbſt die höchſte Weisheit finden ſolle oder auch könne: ſondern damit das Bedürfniß nach Gottes würdigern Lehren, als der eigentliche Sinn des A. T. hergab, und die Fähigkeit, ſolchem philoſophiſch zu gnügen, bei ihm eben ſo von Neuem erzeugt werde, wie es ſich bei ihnen ſelbſt in ihrer Geſammtheit durchgebildet hatte. Erſteres (wie durch jenes Hinweiſen dieß Bedürfniß) iſt an ſich klar, [73]) Letzteres (wie durch jenes Hinweiſen dieſe Fähigkeit) jedoch nicht minder, wenn man erwägt, daß aus jenem Zerwürfniſſe zwiſchen dem Anſehen der heiligen Schrift und einem gegen daſſelbe empfohlnen und angenommenen Ideale aller Vollkommenheit bei Mangel wiſſenſchaftlichen und philoſophiſchen Sinnes je nach der beſondern Individualität unſeliges Zweifeln, heilloſes Schwanken, oder auch erkünſtelter, aller Philoſophie ſchlechthin entgegenſtehender Ausgleichungsformalismus, aber niemals eigenthümliches Hervorbringen oder ſelbſtſtändige Aufnahme einer Religionsphiloſophie habe erwirkt werden mögen. [74]) War nun aber einmal durch Studium der heidniſchen Philoſophie und Beſchäftigung mit wiſſenſchaftlichen Gegenſtänden das Bedürfniß nach Gottes würdigerer Wahrheit geweckt und die Fähigkeit und Liebe ausgebildet, Mittel zur Befriedigung jenes Bedürfniſſes ſelbſtſtändig und ſelbſtkräftig herbeizuſchaffen: ſo ſchloß ſich dann auch leicht bei dem Anfänger philoſophiſchen Forſchens das Eine an das Andere grade auf dem Wege an, wie wir Dieß in dem frühern Theile dieſes Kapitels in dem Ganzen der philoſophirenden Partei darzulegen ſuchten, und

---

72) De agricult. p. 190.: *φυτεύσω ταῖς μὲν ἐν ἡλικίᾳ παιδικῇ ψυχαῖς μοσχεύματα, ὧν ὁ καρπὸς αὐτὰς τεθηνήσεται. Ἔστι δὲ ταῦτα ἡ τοῦ γράφειν καὶ ἀναγινώσκειν εὔστοχος ἐπιτήδευσις· ἡ τῶν παρὰ σοφοῖς ποιητῶν ἔρευνα, γεωμετρία καὶ ἡ περὶ τοὺς ῥητορικοὺς λόγους μελέτη καὶ ἡ σύμπασα τῆς ἐγκυκλίου παιδείας μουσική.*

73) S. oben S. 29. ff.

74) S. oben S. 34. ff.

der Schüler wuchs zur geistigen Reife, in welcher er dann alles Eigenthümliche, wenn auch verletzend-Eigenthümliche seiner Lehrer von demselben Standpunkte aus ansah und lieb gewann, von welchem aus es hervorgerufen worden war.

Hieraus ergibt sich vor Allem der Grund, auf welchem der fortwährend-freundliche Verkehr der jüdischen Alexandriner mit heidnisch-philosophischer und überhaupt wissenschaftlicher Thätigkeit ruhte,[75]) der sie zu so edler Bildung heranzog,[76]) und die Beschäftigung mit ihnen so genußreich werden läßt, zugleich mit der genauern Bestimmung des Werthes, welchen sie diesen Studien eigentlich zuschrieben, und der Weise, in welcher sie sie zu üben anriethen.

Wenn in den spätern Tagen der Entwickelung philosophisch-religiöser Denkweise der Mysticismus öfters mit aller Wissenschaftlichkeit in harten Zwiespalt trat, derselben entbehren zu können glaubte, ja, zuweilen rücksichtslos als mehr schädlich denn nützlich bekämpfte: so kann uns Dieß nicht allzusehr befremden. Dem Mystiker auf dem Zielpunkte seines

---

75) Im Gegensatze zu dem Ursprunge des jüdischen Alexandrinismus aus der Berührung der Juden mit heidnisch-philosophischer und wissenschaftlicher Thätigkeit, wovon oben die Rede war.

76) Hierzu ist namentlich als Beweis die lange und zweifelhaft geführte Untersuchung zu rechnen, ob die von dem Juden Aristobulus verfertigten und dem Homer, Hesiod, Linus u. A. untergeschobenen Verse ächt seien, die dann erst, nachdem tüchtige Humanisten bejahend geantwortet hatten, durch Valkenaer (in s. diatribe de Aristob. Jud. edit. Luzac. Lugd. Batav. 1806. 4.) verneinend abgeschlossen wurde. Wir werden hierauf bei den Untersuchungen über Aristobul (im 3. Buche) wieder zurückkommen müssen. S. auch G. H. Bode in s. gelehrten Preisschrift: Orpheus poetarr. Graecc. antiquissimus (Gotting. 1824. 4.) p. 39., wo er, sonst dem Aristobulus wenig hold (s. p. 105.), doch u. A. meint: Fuit ille doctissimus homo et de meliore luto factus, qui gloriae, qua alias gentibus frui viderat, invidia excitatus totum se tradidit sermonis graeci et elegantiorum literarum studiis.

Strebens, in der unmittelbaren Vereinigung mit dem ewig Wahren selbst, kann die Wissenschaft, die nur mittelbare Ueberzeugung mitzutheilen vermag, nur ein untergeordnetes Interesse gewähren, und mag ihm leicht lästig fallen, zumal wenn sie sich erkühnt, nach der Berechtigung zu fragen, warum er sich vor so Vielen zu jenem Umgange ausgezeichnet glaubt, oder welches denn die Früchte solches himmlischen Umgangs seien. Und hält sich dann ein solcher Gottesfreund überzeugt, daß er keineswegs etwa in Folge wissenschaftlicher Vorbereitung für den Kreis der Gottesjünger, der Eingeweihten in die heiligen Mysterien würdig geachtet worden sei (wie denn Dieß öfters als das Gegentheil zu geschehen pflegt): wozu mag er dann den Ballast wissenschaftlicher Erkenntnisse tauglich, weßhalb die Mühe auf derlei Bestrebungen gewandt für dienlich achten? Aber bei unsern Alexandrinern konnten solche vornehm-mitleidige Rückblicke und Aeußerungen keine Statt finden, durch welche Mehre von Denen, die sich mühlos durch himmlische Weisheit genährt glauben, Diejenigen stolz herabsetzen, die mit unermüdlicher und schwerer, wenn auch freudiger und beglückender Anstrengung um den Preis einer menschlichen Weisheit, d. h. einer Weisheit ringen, wie sie menschlichen Kräften und Zwecken entspricht; denn wie sie selbst ihren vollkommenen Zustand den vorbereitenden wissenschaftlichen Bestrebungen verdankten: so wäre auch der Mehrzahl [77]) der Zutritt zu ihnen

---

77) Der Mehrzahl, sage ich, mit einem die Sache nicht genau bestimmenden Worte. Genauer genommen kommt sie auf Folgendes hinaus: Nur sehr allmälig war es möglich, daß eine ungebildete jüdische Menge die religiösen Ansichten unserer Alexandriner nach deren positivem Gehalte sich zu eigen machte, eben schon wegen des anscheinenden Widerstreites desselben mit dem positiv-Jüdischen, bei welchem Letzteres als solches von jener gar nicht aufgegeben werden konnte, noch sollte, obschon sie es unmöglich finden mußte, dasselbe mit den Philosophemen, so weit sie dieselben überhaupt verstand, zusammenzureimen. Dessenohngeachtet geschah es wirklich bei den Therapeuten und Essenern; denn wenn auch Mehre von Diesen unbezweifelt phi-

geworden ist, zuschreiben." Glückliche Naturanlagen und eine gebildete Erziehung gelten mithin dem Philo zwar als Bedingung der Erreichung der höhern Weisheit, aber letztere muß doch endlich immer durch die eigne Kraft errungen, die Mysterien durch selbstständiges Forschen enthüllt werden. Noch mehr wird jene innere und eigne Befähigung hervorgehoben de cherub. p. 115. „Damit wir hier", sagt er, „über die Geburtswehen und die endliche Geburt der Tugend sprechen können, mögen sich die Abergläubischen die Ohren verstopfen oder hinweggehen; denn wir lehren göttliche Mysterien, und zwar nur Diejenigen, welche würdige Eingeweihte der heiligsten Gesetze sind. Dergleichen sind nun aber die, welche die wahre und unverfälschte Tugend mit einfachem Sinne üben. Zu Denen aber, die mit unheilbarem Uebel, mit Stolz auf Worte, mit zäher Anhänglichkeit an Namen und mit tadelnswerthen Sitten behaftet sind, sprechen wir nicht und wollen Keinem als Jenen die heilige Wahrheit mittheilen." [86] —

Wir stehen hiermit am Ziele der Darstellung des Entwickelungsganges und des Charakters unseres Alexandrinismus im Allgemeinen und könnten ungesäumt zu den Mittheilungen

---

86) Vergl. außerdem leg. alleg. III. p. 74.: ὅταν γὰρ ὁ νοῦς μετεωροπολῇ καὶ τὰ τοῦ κυρίου μυστήρια μυῆται. — So eben kommt mir des verehrten Großmann's Progr. de Jud. discipl. arcani, part. I. Lips. 1833. 4. in die Hände. Dieser nimmt im Gegensatze gegen unsere Behauptung eine alexandr. Geheimlehre an. Indeß lassen sich die zum Erweise dieser Ansicht aus Philo beigebrachten Stellen auch auf die von uns näher bestimmten Mysterien beziehen. Wie übrigens unsere ganze Durchführung selbst, so spricht auch namentlich die Stelle de vict. offerent. p. 856., auf welche ich noch aufmerksam mache, bestimmt gegen jede Geheimlehre. An letzterem O. polemisirt Ph. nämlich schön und treffend gegen griech. Mysterien und läßt es deren Inhabern, wenn sie denn in Wahrheit Wahres erkannt hätten, als die heiligste Pflicht erscheinen, dieses nicht Dreien oder Vieren, sondern allen Menschen mitzutheilen, was bei einer eignen Geheimlehre natürlich auch gegen ihn selbst gegolten hätte.

über dieſen ſelbſt in ſeinen individualen Aeußerungen fortgehen, wenn wir nicht vorher über die äußere Form, in welche dieſe zu faſſen ſeien, Einiges beibringen müßten; denn wenn es an ſich als das Natürlichſte erſcheinen möchte, in derſelben der Zeit zu folgen, ſo daß die frühern Philoſophen ihre Stelle vor den ſpätern fänden, zumal da ja auch die geiſtige Fortbildung von der äußern Aufeinanderfolge mannichfach bedingt worden ſein müſſe, die ſich alſo eben auch wieder erſt von jener, als von ihrem natürlichen Standpunkte aus, richtig überſehen laſſe: ſo machen doch überwiegende Gründe eine Abweichung nöthig. Da wir nämlich nur von Philo eine zuſammenhangende und ausführliche Durchmeſſung wenigſtens des größern Theiles des alexandriniſch-philoſophiſchen Gebiets noch übrig haben, von den andern hingegen entweder nur Bruchſtücke oder auch kleine auf einzelne philoſophiſche Materien beſchränkte Unterſuchungen, und noch obenein zum Theil in Werken, die zunächſt für andere (beſonders geſchichtliche) Zwecke verfaßt ſind: ſo würden behufs des Nachweiſes, daß letztere alexandriniſchen Urſprungs, und behufs der Erklärung, in welchem Sinne ſie es ſeien, unaufhörliche Anticipationen aus Philo erforderlich ſein, welcher über dieß Alles die am meiſten genügende Auskunft ertheilen kann, ſelbſt aber dann auch noch der zuſammenhangenden Klarheit entbehrte. Ich habe es daher vorgezogen, den Philo vorauszuſchicken und bei den ſpäter beigefügten einzelnen, anderweiten philoſophiſchen Erſcheinungen auf ihn zu verweiſen. Zwar auch ſo ließ ſich nicht immer alle Wiederholung vermeiden, indem namentlich wenn uns von einem frühern Philoſophen einzelne alexandriniſirende Partieen hinterlaſſen wurden, denen Philo entweder keine Aufmerkſamkeit ſchenkte, oder doch keine uns noch bekannte, der organiſche Zuſammenhang, in welchem dieſe zu den uns ſonſt aufbehaltenen ſtehen, nachgewieſen werden mußte; indeſſen wurden ſie auf ſolche Weiſe doch weit ſeltener und nützlicher. Uebrigens iſt auch der Nachtheil einer Präoccupation des Philo in Rückſicht auf die natürliche Entwickelung dieſer ganzen Geiſtesrichtung nicht ſo beträchtlich als er ſcheint; denn vorerſt wird doch hierdurch eben nur der Philo aus

ſeiner natürlichen Verbindung herausgeriſſen, und dann iſt die Weiterbildung des philoſophiſchen Elements einer ſo vielfach traditionalen Lehre, als es, wie bereits bemerkt ward, die alexandriniſche war, nicht ſo bedeutend, daß nicht der Leſer ſchon durch einige eingeſtreute Bemerkungen in den Stand geſetzt werden könnte, die philoſophiſche Eigenthümlichkeit des Einzelnen zuſammenzufaſſen und den Standpunkt, welchen dieſer zu ſeinen Vorgängern einnahm, ſo weit als Dieß überhaupt möglich iſt, genau und richtig zu erkennen.

nigſtens mit einigem Scheine) entnommen werden konnten, oder, um mit den Alexandrinern ſelbſt zu reden, aus dieſen erſt der wahre Sinn derſelben, der eben in jenen Anſichten beſtehen ſollte, klarer hervorging und der wörtliche Sinn zurückzuſtellen war. Damit Letzteres neben jenem hingebenden Glauben überhaupt pſychologiſch erklärbar bleibe, mußte ein ſolcher jüdiſcher Philoſoph eben auch philoſophiſch gebildet ſein; denn es war allerdings die Möglichkeit des Mißfallens an dem wörtlichen Sinne der heil. Schriften in jener anderweiten unbedingten Annahme der Vollkommenheit Gottes gegeben, aber ein ſolches Mißfallen konnte ſo lange gar nicht aufkommen, als jene Vollkommenheit des höchſten Weſens gleichfalls aus dieſer poſitiven Quelle geſchöpft war.

Dieſe nothwendige philoſophiſche Bildung hätte nun allerdings an ſich gewiſſermaßen das Product eines ſelbſtſtändigen philoſophiſchen Genius ſein können. Zwar ein in Wahrheit geſunder und kräftiger philoſophiſcher Geiſt hätte ein ſo widernatürliches Verhältniß, in welchem er durch ſeine eigenthümlich gewonnene Ueberzeugung zu einem andern Reſultate über die höchſte göttliche Vollkommenheit gekommen wäre, als dieſe in den von ihm angenommenen göttlichen Büchern vorlag, nicht ertragen. Er würde, weit davon entfernt, eine Ausgleichung zwiſchen zwei offenbar ſich widerſtrebenden Elementen zu verſuchen, entweder von ſeiner frühern Ueberzeugung in Betreff der Göttlichkeit jener Schriften zurückgegangen ſein, oder ſein gewonnenes Reſultat von Neuem prüfend verlaſſen, ja, immer noch eher ſeine Fähigkeit, über göttliche Dinge überhaupt ein entſcheidendes Urtheil zu fällen, bezweifelt, als jenen ſich ſelbſt verwerfenden Weg betreten haben. Indeſſen wäre es doch ein Fall geweſen, der nicht ohne die häufigſten Analogieen daſtände, wenn jener Philoſoph ſich ein von den heil. Schriften differirendes Ideal ſolcher Vollkommenheit eigenthümlich entworfen und dieß dann mit Zurückdrängung des eigentlichen Sinnes jener Schriften in dieſelben übergetragen hätte. Allein geſetzt ſelbſt, daß Das, was an ſich wol möglich war, auch unter den damaligen Umſtänden der Juden möglich geweſen wäre — was

minder leicht zugestanden werden möchte, wenn man erwägt, daß die fertigen Systeme, in deren Mitte sich die ersten Keime jüdischer Philosophie entwickelten, mit ihrem Glanze und ihrer Festigkeit diese ersten und unsichern Bestrebungen der philosophisch noch nicht herangebildeten und mündigen Juden eher mechanisch niederhielten, als zu selbstständigem Forschen anregten —: so würde ein solcher Philosoph Alles eher als ein ächter Repräsentant, ja, selbst nur als ein wahrer Anhänger der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie geworden sein. Er würde je nach der Kraft seiner geistigen Schwingen seinen Flug hierhin oder dorthin gewendet, diese oder jene Bahn gebrochen, dieß oder jenes Ziel angestrebt haben, würde vielleicht einen höchst beachtenswerthen Abzweig der Entwickelung der philosophirenden Vernunft im jüdischen Volke jener Zeit bilden; würde aber doch nicht ein Zeuge der allgemeinen alexandrinischen Richtung sein, die seine Zeit überhaupt durchdrang. Hierzu war es vielmehr erforderlich — was jedoch auch, wie bemerkt, näher lag, als jene selbstständige Bildung —, daß er sich, ob unmittelbar oder durch seine bereits gewonnenen Glaubensgenossen hätte hierzu Nichts ausgetragen, als Zögling den griechischen Schulen wenigstens in so weit anschloß, als diese das Ideal aller Vollkommenheit festsetzte, welches auf der andern Seite gleichfalls charakteristisch bestimmend auf die Alexandriner einwirkte.

Neben solcher Bekanntschaft mit philosophischen Speculationen wurde aber auch, um dieß Anschließen herbeizuführen, Empfänglichkeit für philosophische Wahrheit in nicht geringem Grade bei ihm vorausgesetzt; denn ohne solche würde er schwerlich dahin zu bringen gewesen sein, den einfachen klaren Sinn der Schriften, deren kleinste Theile er für beachtenswerth und göttlich gegeben achten mußte, der philosophischen Unterlage aufzuopfern, obschon diese Empfänglichkeit wieder dahin modificirt oder beschränkt sein mußte, daß sie ihn weder zur durchgängigen, noch — wenn auch zur theilweisen, doch etwa — zur unbedingten Hingabe an einen griechischen Philosophen veranlaßte, welches

Beides bei Annahme geoffenbarter Wahrheit auszuschließen war. Die aufgenommene Lehrmeinung mußte zum Mindesten diesen Glauben an eine Offenbarung selbst unangetastet lassen und ihre Selbstständigkeit aufgeben, d. h. mußte sich als ein Product, jener Offenbarung entnommen, anerkennen, was sie doch in keine Weise war. In je engerem Verbande aber eine solche vorausgesetzte Empfänglichkeit für philosophische Wahrheit und Bildung zu ihr, mit geistiger Freiheit zu stehen pflegt, welche lästige Fesseln sprengt: eine um so eigenthümlichere geistige Individualität wurde verlangt, um den angegebenen Bedingnissen zu gnügen, und in seltenem Verhältnisse mußte sich geistiges Phlegma, Hochachtung gegen heilige Schriften, geistige Regsamkeit und Liebe zu philosophischen Untersuchungen im Gleichgewichte halten. Es ist allerdings hierbei nicht zu übersehen, daß das Ansehen Einiger, die hierin vorausgegangen waren, und das wirkliche philosophische Bedürfniß, welches dieser ganzen Bildungsweise überhaupt den ersten Anstoß gegeben hatte, auch sonst mannichfach bestechend auf die Individuen einwirkte und ihnen so eine Richtung gab, die sie selbstständig vielleicht niemals genommen haben würden. Aber immer mußte sich der wesentliche Entstehungsproceß, der auch im Wesentlichen jene geistigen Agentien forderte, in jedem Individuo erneuern, das sich philosophisch jener Richtung hingeben wollte.

Doch selbst bei vorausgesetzter Uebernahme der erwähnten Beschränkungen, ohne welche Jemand so wenig ein Repräsentant der allgemeinen alexandrinisch-jüdischen religionsphilosophischen Richtung hätte sein können, daß er nicht einmal ein dergleichen Philosoph hätte genannt werden können, war dem menschlichen Geiste ein noch viel zu freier Spielraum gelassen, als daß wir, da der Repräsentant und Urheber jener philosophischen Methode hier nicht zusammenfällt, wünschen könnten, daß in jenem überhaupt ein vorzüglich kräftiger Geist gewohnt haben möge, der, wenn schon in einigen Stücken gebunden, die Ueberreste seiner Freiheit bis zu den möglichsten Grenzen ausgedehnt hätte. Denn es lagen zwischen der An-

nahme der eigenschaftlosen Vollkommenheit Gottes, die in keine Berührung mit irgend etwas Irdischem treten könne (eben jenem griechischen Ideale der göttlichen Vollkommenheit) und einer Offenbarung dieses Gottes an die Menschen, wenn nun einmal der Sinn der heil. Schriften neben jener Annahme seine Entscheidungsfähigkeit verlohren hatte, noch mehre Verbindungswege offen als der, auf welchen unsere Alexandriner im Allgemeinen diese Vereinigung versuchten, und wir möchten dann jenen Repräsentanten bei Ausdeutung der übrigen dunkeln und unzusammenhangenden Bruchstücke des Alexandrinismus gar oft vergebens zur Hülfe ziehen. Indeß wenn schon möglich, war doch dieses freiere Bewegen eines jüdisch-alexandrinischen Geistes nach Beschränkung durch jene Fesseln kaum mehr zu fürchten. Dieß Hingeben wies schon an sich auf Theilnahme an dem positiv-traditionalen Charakter hin, der jüdische Philosophie in ihren verschiedenen Modificationen fast durchgehend durchdrang, und der sich meist nur dann zu eignem philosophischen Nachdenken aufschrecken ließ, wenn, wie etwa bei dem unbekannten Urheber des Alexandrinismus, philosophische Verhältnisse eintraten, in welchen dasselbe kaum unterbleiben konnte, und dann war auch wirklich, wie wir bereits oben sahen, [3]) mit gläubigem Festhalten an jenen Principien das mögliche Vereinigen derselben, wenn schon im Einzelnen vielfache Verschiedenheiten Raum finden konnten, doch im Allgemeinen und Großen philosophisch mit Nothwendigkeit gegeben. Auf so oder anders modificirten Pantheismus, oder doch auf so oder anders gerechtfertigte Erhebung des Menschen zu dem Göttlichen mußte die Philosophie, welche Vereinigung beider Elemente in einer Offenbarung eben so fest setzte, als sie jede Verbindung des nicht-Göttlichen mit dem Göttlichen durch den Begriff Gottes für unzulässig erklärte, immer hinauskommen.

Wenn Letzteres nun allerdings wieder ein leitendes Band abgab, was den Philosophen, der sich einmal den alexandrinischen Principien ergeben, selbst abgesehen von seiner Indivi-

3) S. S. 42.

dualität, in dem Wege derselben festhielt: so ist es doch nicht zu verkennen, daß dasselbe auch wieder auf der andern Seite eine neue Anforderung an eben diese Individualität stellte: einen Anflug von Schwärmerei, ohne welche er schwerlich, selbst wenn er durch seine eignen Gründe zu solcher Hoffnung hingeleitet worden wäre, sich dieser ergeben hätte, und leicht möchte er dann rückwärts getrieben die Vereinigung jener alexandrinischen Principien und mit dieser die Principien selbst aufgegeben und somit aufgehört haben als jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosoph zu gelten. Doch mochte diese Forderung, ob sie schon unnachläßlich war, seltener vergeblich an einen alexandrinischen Religionsphilosophen gestellt werden, der von dem heißen Himmel Aegyptens entzündet, sich nur zu leicht ins Ueberschwengliche verlohr, zumal wenn seine philosophische Höhe, wie ja Dieß in den frühern Forderungen und in der Natur der Sache begründet lag, nicht durch eigenthümlich-geistiges Aufstreben errungen und geweiht war.

Eine andere Persönlichkeit, als die in diesen Zügen auf Grund der oben gegebenen allgemeinen Charakteristik des Alexandrinismus hin gegebene, hätte nicht zum Repräsentanten dieses letztern getaugt. Wenn sich nun aber in Folge unserer Aufgabe hiernächst die Frage anschließt, ob nun auch die Individualität unseres Philo solchem Bilde entspreche: so ist dieselbe in solcher Ausdehnung zu bejahen, daß dieses Bild nicht sowol, wie es ist, unabhängig von Philo selbst, sondern eben erst nach ihm gezeichnet erscheinen möchte.

Philo war in so vollem Maße Jude, als es der jüdische Alexandrinismus nur immer verlangte, oder auch nur verlangen konnte. Eingeweiht bis in die mindesten Einzelheiten der jüdischen Gesetze und Gebräuche gefiel er sich in der strengsten und rücksichtslosesten Hartnäckigkeit, mit welcher er diese festhielt. Ersteres natürlich herbeigeführt durch seine priesterliche Abkunft, [4]) die

4) Vergl. Hieronym. catal. script. eccles.: Philo Judaeus, natione Alexandrinus, de genere sacerdotum.

ihm das genauere Studium seiner heil. Schriften zur nächsten Pflicht machte, auch unterstützt durch persönliche Anwesenheit in Jerusalem, [5]) und zugleich mit letzterer belegt in fast jedem Theile seiner philosophischen Untersuchungen, die sich meist, wie es nach dem früher Beigebrachten nicht anders sein konnte, an eben diese Einzelheiten anschlossen. Wie weit aber jener hartnäckige Eifer Philo's in Beobachtung der mindesten Gegenstände im Gesetze ging, mag außer den oben gegebenen Stellen, [6]) in welchen er im Allgemeinen auf die Beachtung auch der einzelnen Worte dringt, und außer den in der nächstfolgenden Darstellung des philonischen Lehrbegriffs öfters hin und wieder zu gebenden Belegen, wie sehr er selbst diese Regel beobachtete, ein Urtheil von ihm an die Hand geben, welches er de nomin. mutat. p. 1053. über einen Mann ausspricht, der darüber gespottet hatte, daß die Veränderung der Namen Abram und Sarai in Abraham und Sarah in der Schrift als besondere göttliche Auszeichnung dieser Personen erwähnt würde. Er versichert, diese Ruchlosigkeit sei die Ursache gewesen, daß jener Mann einige Tage drauf einer unbedeutenden Veranlassung halber gehängt worden sei.

Daneben war Philo wissenschaftlich nicht ungebildet. Er ermahnt keineswegs nur, was wir oben belegten, [7]) Diejenigen, welche sich mit der göttlichen Philosophie befreunden wollten, vor Allem mit den allgemein bildenden Wissenschaften und heidnischer Philosophie vertrautere Bekanntschaft anzuknüpfen, sondern war solchem Rathe mit gutem Beispiele vorangegangen. Die Ausbrüche der Wehmuth, daß er in den spätern geräuschvollern Tagen seiner öffentlichen Wirksamkeit nicht mehr mit der Muße der frühern Jugend der tiefern philosophischern Betrachtung der heil. Schriften sich hin-

5) Dieß sagt er selbst im Fragmente s. Schrift de providentia bei Euseb. P. E. VIII. 14. Vergl. Mang. T. II. opp. p. 646.

6) S. S. 58. ff.

7) S. S. 90. ff.

geben könne,[8]) die Urtheile Derer, die seiner Zeit angehörten oder doch näher standen, über seine höhere Weisheit,[9]) und vor Allem seine Schriften geben Deß klar Zeugniß. Letztere namentlich verrathen eine achtbare Bekanntschaft mit den vorzüglichsten Dichtern und Denkern der ältern classischen Tage griechischer Cultur, und man sieht leicht, wie sich selbst seine eigne Sprache unter diesen Studien bildete, die, so wenig sie sich über die allgemeinen Fehler der Zeit erhebt, in gesuchten, prächtigen und überfüllten Worten sich auszudrücken, doch immer unverkennbare Spuren seines vertrauten Umgangs besonders mit Plato durchscheinen läßt.

Dagegen war Philo selbst keineswegs etwa im eminenten Sinne des Worts Philosoph. Wie Dieß schon, was bereits erwähnt, in gewissem Maße daraus hervorgeht, daß er sich überhaupt in diesem trügerischen, in sich selbst zerfallenden philosophischen Gebäude wohl genug befand, um nicht nur in sich keinen Zweifel aufkommen zu lassen, sondern auch bei Andern einen solchen den höchsten Vergehungen gleich zu schätzen: so leuchtet es noch vollständiger durch die Weise ein, in welcher er die nun einmal von ihm liebgewonne-

---

8) Vergl. beſ. die Stelle de speciall. legg. p. 776. Daß er sich selbst von früher Jugend an mit den Wissenschaften befreundet habe, sagt er de congressu p. 434. sq.

9) Vergl. beſ. Euseb. H. E. II. 4. Auch war es sicher ein Beweis des vorzüglichsten Vertrauens, welches die Juden in den Grad und in die Richtung seiner Bildung setzten, als sie ihn, wie erwähnt, unter die 5 oder 4 Abgeordneten mitwählten, die ihnen das kaiserliche Wohlwollen erwerben sollten. (Ob 5 oder 4 Gesandte mit ihm gingen, ist zweifelhaft wegen der verschiedenen Angabe des Jos. Ant. XVIII. 9. und des Philo selbst leg. ad Caj. p. 1043., zumal da bei Letzterem auch die Lesart zwischen πέντε und πάντως schwankt.) Als solcher und zugleich mit der Bemerkung, daß er ihm wegen seiner höhern Bildung mit Recht zu Theil geworden sei, wird jene Sendung auch von den alten Schriftstellern hervorgehoben, die von Philo Zeugniß geben; s. das Verzeichniß derselben und deren Mittheilungen bei Mangey vor den Werken Philo's.

nen Ueberzeugungen verarbeitete und wiedergab. Es war bei unſern Alexandrinern eigentlich nichts Willkührlicheres, als in welchen Stellen der heil. Schrift ein jeder Theil ihrer Speculationen wiedergefunden werden ſollte. Zwar war auch, was gleichfalls an ſ. Orte [10]) bemerkt wurde, das Allegoriſiren nicht ohne Geſetze und traditional geworden. Doch waren jene Geſetze weder bindend noch dieſe Tradition ſchon ehrwürdig und übereinſtimmend genug, um einen Mann eigenthümlichen Geiſtes zu verhindern, ſeine beſondern Bemerkungen in eigenthümlichen allegoriſchen Deutungen niederzulegen, wie wir denn in der That aus Philo's Schriften lernen, daß öfters in dieſer Weiſe die verſchiedenſten Anſichten über dieſelbe Stelle ausgeſprochen wurden. Philo aber ſelbſt hat ſich dieſer Gelegenheit ſo äußerſt ſelten, in ſo unwichtiger Veranlaſſung und mit ſolcher Hervorhebung der Wichtigkeit ſolchen Actes bedient, daß man kaum noch zu zweifeln vermag, wie er in alle Wege Nichts weniger beabſichtigte, als etwa beſondere Anſichten aufzuſtellen und zu empfehlen. [11]) Selbſt die rein empfangenen philoſophiſchen Reſultate gibt er nicht immer auf eine philoſophiſch ganz würdige Weiſe wieder. Zwar muß man ihm im Ganzen zugeſtehen, daß er in der von ihm mitgetheilten Religionsphiloſophie trotz der unbequemen (exegetiſchen) Form, in welcher er ſie niederlegte, den ſie zuſammenhaltenden philoſophiſchen Faden durchſcheinen läßt, daß er gebildet in dem Umgange mit ſeinen einheimiſchen und mit fremden Philoſophen ſie keineswegs ſeicht, ſondern großen Theils in der Tiefe faßt, die ſie überhaupt darbietet, und daß ſie ihm wol auch ſchwerlich in einer edlern Faſſung geboten war, als er ſie auf ſeine Nach-

10) Ueber Dieß und das nächſt Folgende zu vergl. S. 67. ff.

11) S. oben S. 75. In dieſen Stellen, in welchen er ſeine Eigenthümlichkeit auf ſo beſtimmte Weiſe hervorhebt, iſt nur eine ſelbſtſtändige Anwendung der philoſophiſchen Anſichten auf vorher noch nicht in dieſem Sinne erklärte Worte der heil. Schrift zu ſuchen. Dieſelben Lehrmeinungen, die er in ihnen beibringt, kehren an andern O. oft genug in dem gewöhnlichen traditionalen Tone wieder.

folger forterbte. Indeß iſt es doch auch unverkennbar: Nicht nur nicht als Urheber, auch nicht vollkommen als Herr ſeiner philoſophiſchen Unterſuchungen erſcheint Philo, theils in einer höchſt ſchwankenden Terminologie, die zahlloſe Mißverſtändniſſe derſelben herbeigeführt hat, theils in mehren nicht durchdachten Partieen ſeiner Philoſophie, die ſowol gegen ſich ſelbſt als gegen andere ſeiner Lehrſätze anſtoßen, namentlich in den Unterſuchungen über die Materie, die Engel und das Verhältniß des praktiſchen zum beſchaulichen Leben. [12])

Dieſem Allem hauchte endlich Philo's natürliche Hinneigung zur pantheiſtiſchen Schwärmerei die düſtere und doch ſo geheimnißvoll gewinnende, des Beobachters kühnſten Stolz und reizendſte Hoffnung leicht aufregende, ja, entfeſſelnde Farbe an, die jener, wo ſie immer einen reichern und gemüthvollern Geiſt, wie ihn Philo beſaß, gewinnt, eigenthümlich iſt. Alles, was iſt, trägt an ſich das Gepräge göttlicher Abkunft, am reinſten aber und am heiligſten des Menſchen vernünftiger Geiſt, der fähig zu ſeiner urſprünglichen Gleichweſentlichkeit mit Gott geläutert und ſomit der innigſten Verbindung mit dieſem würdig zu werden, für dieſes Ziel ſeine Pflege erwartet. Solche Hoffnung vor ſich und Andern zu rechtfertigen, um ungeſtört in ihnen zu ſchwelgen, iſt die Axe, um welche ſich in engern oder weitern Kreiſen alle ſeine philoſophiſchen Speculationen, alle Kräfte ſeines Geiſtes bewegen; des Gegenſtandes ſolcher Hoffnung, oder dieſer Vereinigung mit Gott zu genießen, der höchſte Zweck, für den er die Freuden der Sinne, des Lebens, des Geiſtes, ja, ſelbſt ſein Daſein hinzugeben für ein geringes Opfer achtet.

Aus dieſen einzelnen Zügen tritt, wenn man ſie verknüpft, eine Perſönlichkeit hervor, die, wenn ſie den Philo ſchon nicht

---

12) Als anderweiter Beweis hierzu, wenn es eines ſolchen nach dem Geſagten noch bedürfte, könnte die Darlegung öfterer und bedeutender Fehlſchlüſſe gelten, die ſo bloß vorliegen, daß es wunderbar ſcheinen mag, wie Philo ſie nicht bemerkt. Vergl. u. A. qd. det. p. 164.

mit den Ausgezeichnetsten seines Geschlechts zusammenstellen läßt, doch immer, namentlich bei Berücksichtigung der Umstände, denen er seine Bildung verdankte, Achtung für seine Individualität und psychologische Aufmerksamkeit auf seine weitere philosophische Entwickelung anspricht, uns ihn aber namentlich als in ganz vorzüglichem Grade zur Repräsentation einer philosophischen Richtung geeignet darstellt, wie sie der jüdische Alexandrinismus in sich enthält, weil nur eben grade eine solche ihn mit Liebe umfassen und auch treu wiedergeben mochte, weßhalb denn auch, je höheres historisches, philosophisches und religiöses Interesse dem Alexandrinismus überhaupt beizulegen ist, und je ausschließender sich unsere zusammenhangende Kenntniß von diesem auf die in Philo gegebene beschränkt, er der Gegenstand desto sorgfältiger Beachtung sein muß.

Letzteres, daß wir grade nur durch Philo unsere zusammenhangende Kenntniß von dem jüdischen Alexandrinismus gewinnen können, verdient hier noch einige Ausführung, nicht zwar in so fern, daß wir bemerken zu müssen glaubten, wie sich außer Philo nur sehr fragmentarische Zeugen für diese philosophische Richtung vorfinden, was wir leicht als bekannt voraussetzen zu können meinen, wol aber, als gefragt werden könnte, ob sich denn nun auch Philo in ausführlich und geeignet genug abgefaßten Schriften ausgesprochen habe und diese uns vollständig genug erhalten wurden, um den Geist jener Richtung in seinen charakteristischen Zügen zu erkennen, indem erst in diesem Falle die anderweite Bedingung (außer der besondern Individualität) hinzutritt, unter welcher er im vollkommenen Sinne als Repräsentant des jüdischen Alexandrinismus jene Beachtung verdient.

Philo's Schriften sind uns keineswegs alle erhalten. Vielmehr vermissen wir mehre, auf die er sich selbst beruft, und welche die Vorzeit kannte. [13]) Die uns erhaltenen behandeln

13) S. das Verzeichniß seiner erhaltenen und verlohrnen Schriften bei Fabric.-Harles. IV. p. 727. sq., wozu noch zu bemerken,

ferner die zu erläuternden Philoſopheme meiſt in einer Ordnung, der es an innerem Zuſammenhange gebricht, indem der Verfaſſer ſich größtentheils in fortlaufender Erklärung der heil. Schriften ergeht, bei der es nicht drauf abgeſehen ſein konnte, eine vollſtändige Einſicht und Ueberſicht über das ganze philoſophiſche Lehrgebäude zu verſchaffen. Auf ſolchen Grund hin läßt ſich nun allerdings wol mit Recht die Frage aufwerfen, ob nicht vielleicht weſentliche Lehrſätze oder Begründungen ſolcher Lehrſätze uns unbekannt geblieben ſeien. Und in Wahrheit: Wer möchte behaupten wollen, daß uns mit dieſen Schriften Nichts verlohren gegangen ſei, was zur nähern Erkenntniß des Urſprungs dieſer philoſophiſchen Methode, der individualen Verſchiedenheit einzelner ihrer Anhänger, der Begründung mehrer ihrer Behauptungen und der Ueberdehnung der Grundſätze nach mehren Seiten hin von dem höchſten Intereſſe ſein würde. Indeſſen, verſteht man unter weſentlichen Partieen einer philoſophiſchen Richtung ſolche, ohne welche ihr Vorhandenſein und ihr innerer Zuſammenhang nur durch unzuverläſſige Conjecturen erklärbar werde: ſo hatte Philo der-

---

daß neuerdings mehre der letztern wieder aufgefunden worden ſind. Zunächſt entdeckte Aug. Mai in der florent. Bibliothek die beiden kleinern Schriften de festo cophini und de parentibus colendis, und gab ſie, zugleich mit einigen ältern Interpreten des Virgil, mit latein. Ueberſetzung und Noten u. d. Titel: Philo et Virgilii interpretes heraus Mediol. 1818. 8. Dann hat auch Joh. Bapt. Aucher, Vic. gener. congregat. Mechitaristarum, noch einige BB. in armen. Ueberſetzung aufgefunden und ins Lateiniſche übergetragen herausgegeben: 2 BB. de providentia und de animalibus. Venet. 1822. fol. min. und die quaestt. in Genes. lib. IV., in Exod. lib. II., die sermones de Sampsone, de Jona und de tribus angelis Abrahamo apparentibus u. d. Tit.: Philon. Jud. paralipom. Armena ibid. 1826. fol. min., doch ſind die sermon. de Samps. und de Jona beſtimmt unächt, ſ. meine Abhandlung: Einige Bemerkungen über die Schriften Ph.'s, angeknüpft an eine Unterſuchung über deren urſprüngliche Anordnung in den theol. Studien und Kritiken 1833. Heft 4.

gleichen weder in ſeinen Schriften überhaupt unberückſichtigt gelaſſen, noch auch in nur verlohren gegangene niedergelegt, und einer philoſophiſchen Reconſtruction des Syſtems kann es gelingen, die einzelnen Parcellen in Ein Ganzes zu verſchmelzen, welches, wenn es auch nicht von ihm in eben dieſer Form aufgeſtellt iſt, doch ſeinen philoſophiſchen Mittheilungen zum Grunde lag und ſie erläutert, indem die einzelnen Theile eben in ihm ihre harmoniſche Berührung finden. Und ob ſich ſchon einige etwas fremdartig davon ausſcheiden: ſo führen ſie doch meiſt zugleich auch den Grund klar mit ſich, warum Philo in ihnen abwich.

Aber freilich, wenn ſchon die eben erwähnte unphiloſophiſche Zuſammenſtellung ſeiner Anſichten die Möglichkeit, letztere philoſophiſch zu behandeln, oder in ihrem philoſophiſchen Zuſammenhange darzuſtellen, nicht ausſchließt: ſo iſt ſie doch die hauptſächliche Urſache geweſen, weßhalb dem Philo als Repräſentanten einer philoſophiſchen Richtung ſelten Gerechtigkeit wiederfahren iſt, und es ſich die Meiſten ſeiner Bearbeiter bloß haben angelegen ſein laſſen, ſeine Anſichten unter verſchiedene Rubriken aufzuführen, ohne ſich um deren philoſophiſchen Organismus zu kümmern, oder es auch nur zu verhehlen, was der neueſte Darſteller der philoniſchen Lehrſätze am rückſichtsloſeſten ausgeſprochen hat, wie nach ihrer Anſicht die philoniſchen Schriften ein Gewirre von Lehrmeinungen enthielten, deren jede mit ſich ſelbſt und mit ihren Schweſtern ſtreite. [14])

14) Zunächſt iſt hier A. Gfrörer verſtanden in ſ. Geſchichte des Urchriſtenthums, von welcher des 1. Bandes 1. Abth. (Stuttgart 1831. 8.) den Lehrbegriff des Philo, die 2. Abth. (Mittheilungen über die vorphilon. Spuren einer alexandrin.-jüd. Religionsphiloſophie [ebendaſ. in demſ. J.] enthaltend — bis zu welcher das B. bis jetzt überhaupt fertig iſt —) S. 1. das erwähnte Urtheil über Ph. gibt. Auch die Geſchichtſchreiber der Philoſophie überhaupt behandeln den Philo kaum als Philoſophen, nur vorübergehend, dürftig und poſitiv. Aehnlich dürftig und poſitiv iſt die in frühern Zeiten hochgeſchätzte und in Ermangelung philoſophiſcherer und durchgeführterer Darſtellungen

Doch mochten zu ſolchem Reſultate außerdem noch die freilich ſchwankende Terminologie unſers alexandriniſchen Philoſophen und die ſehr unvollkommenen Ausgaben ſeiner Schriften beigetragen haben, die, wenn ſchon überhaupt den Text in ungenauer Faſſung, ſo vorzüglich die einzelnen Schriften in höchſt unzweckmäßiger Aufeinanderfolge gaben, was um ſo nachtheiliger wirken mußte, je enger dieſelben unter einander zuſammenhangen. [15])

Wir

---

hochzuſchätzende Darlegung der philon. Lehre von E. H. Stahl in Eichhorn's Bibl. der bibl. Liter. 4. B. 5. St. S. 771. ff. Ungleich allſeitiger, geiſtiger und philoſophiſcher, wenn ſchon weder auf eine umfaſſende Durchführung, noch auf eine vollſtändige philoſophiſche Entwickelung berechnet, ſind die Andeutungen der hochverehrten Männer Neander's und Großmann's über unſern Philoſophen. Des Erſtern außer in ſ. K. G. (I. 1. S. 60. ff.) vor ſ. genetiſchen Entwickelung d. vornehmſten gnoſtiſchen Syſteme (Berl. 1818. 8.) S. 1.—27. Des Letztern in d. erſten Theile ſ. erſten philon. Quäſtion u. d. T.: quaestionum Philonearum primae part. prima de theologiae Philonis fontibus et auctoritate. Lips. 1829. 4. Befangen für den Urſprung des jüdiſchen Alexandrinismus aus orientaliſchen Quellen und dieſen vieles unangemeſſen anpaſſend iſt Horn, der in ſeiner bibl. Gnoſis (Hannov. 1805. 8.) ausführlicher von Philo handelt ſ. S. 362. ff.

15) Die frühern Ausgaben nennt Pfeiffer in der eignen ad praefat. Mang. T. I. p. XLVIII. und Fabric.-Harles. B. G. IV. p. 746. sqq. Wie viel ſelbſt die Ausgaben des Mangey (London 1742. 2 BB. Fol.) und Pfeiffer (Erlangen 1785. —92. 5 BB. 8. Dieſe noch obenein unvollendet) zu wünſchen übrig laſſen, iſt auch neulich erſt in der ausgezeichneten Abhandl. Fr. Creuzer's: zur Kritik der Schriften des Juden Philo, in d. theolog. Stud. u. Kritiken von Ullmann u. Umbreit 1832. H. 1. S. 1. ff. dargethan worden. Die Ausgabe von E. Richter (in der leipziger ſchwickertſchen bibliotheca sacra patrum eccles. Graec. 8 BB. 12. Leipz. 1828—30.) will gar keine eigne Textesrecenſion geben und iſt nur in ſo fern anzumerken, als ſie auch die N. 13. aufgeführten, neu aufgefundenen Stücke enthält. Dagegen läßt uns die von Großmann (l. l. p. 7.) angekündigte volle Befriedigung für unſere dießfallſigen Wünſche mit Zuverſicht hoffen.

Wir wollen endlich nur noch das Eine vorbereitend bemerken, daß Philo nach Vorgang des Plato [16]) die Philoſophie in einen logiſchen, phyſiſchen und ethiſchen Theil zerfällte. [17]) Der logiſche war ihm aber hierbei nicht etwa ein beſonderer Zweig ſeiner eignen Philoſophie, ſondern er umfaßte die nothwendige vorgängige Bekanntſchaft mit den übrigen Wiſſenſchaften und der heidniſchen Philoſophie, ohne welche der Eingang zur höhern Weisheit nicht offen ſtand. Dieſer fällt mithin in der Darſtellung von ſelbſt hinweg; den phyſiſchen Theil können wir nach unſerer Sprache den ſpeculativen, den ethiſchen den praktiſchen Theil nennen. In jenem ſondern wir der bequemern Ueberſicht halber die Speculationen Philo's über den Urgrund aller Dinge von denen über die Kosmologie und über die Anthropologie ab.

16) S. die genauern Unterſuchungen hierüber bei Tennemann im Syſtem d. plat. Philoſ. Bd. 1. S. 248. f.

17) Vergl. leg. alleg. I. p. 50. — de agric. p. 189. — de nom. mutat. p. 1056.

Zweites Kapitel.

Darstellung des philonischen Lehrbegriffs.

Erste Abtheilung.

Die speculativen Philosopheme Philo's.

Erster Abschnitt.

Das göttliche Wesen oder der Urgrund alles Vorhandenen nach seinem reinen Sein, als das realisirte Ideal aller dem Menschen denkbaren Vollkommenheit.

Wir haben in der Darstellung der Entstehung und des Entwickelungsganges unsers Alexandrinismus überhaupt als den ersten Anstoß, der die Juden zu philosophischer Durchbildung ihres religiösen Glaubens anregte, den Zwiespalt aufgewiesen, in den ihre im Voraus als unerschütterlich festgehaltene Annahme von der denkbar höchsten Vollkommenheit ihres Gottes, durch den alle Dinge geworden seien und bestünden, zu der in ihren heiligen Schriften nach deren einfachstem Verständnisse demselben beigelegten trat, als ihnen die griechische Philosophie ein zugespitztes, höheres Ideal der Vollkommenheit für ein solches Wesen hinstellte und dringend anempfahl.[1]) Es konnte nicht fehlen, da sie grade durch diesen Zwiespalt über ihre wesentlichsten religiösen Bedürfnisse der Heilighaltung Gottes und ihrer heiligen Schriften klar wurden und doch auch diese zugleich

1) S. oben S. 30. ff.

gefährdet sahen, daß grade das Forschen nach dem Ideale aller Vollkommenheit, und wie dieses in dem Gott Himmels und der Erde, welcher in ihren heil. Schriften vorlag, realisirt sei, an die Spitze ihrer Speculationen trat, diese als das allgemein Charakteristische durchzog oder vielmehr bedingte und es sich mithin auch wieder als der natürliche Standpunkt des Beobachters, welcher das Gesammtgebiet dieser Speculationen übersehen will, ergibt, sich vor Allem mit dieser Aufgabe selbst, wie sie gefaßt wurde, vertraut zu machen; denn das gesammte philosophische Streben zielte eigentlich bloß auf eine durchgeführte Lösung jener Aufgabe ab.

Diese Aufgabe war in Wahrheit, wie wir gleichfalls oben sahen, [2]) eine fast rein philosophische, und wenn nun auch unsere Alexandriner, um nicht den hohen Werth und Nutzen ihrer heiligen Bücher aufgeben zu müssen, eine exegetische in ihr sahen, indem sie nur durch die richtig (allegorisch) verstandenen heil. Schriften zu dem tiefer gefaßten Ideale göttlicher Vollkommenheit hingeführt seien, und sie mithin ihre religionsphilosophischen Mittheilungen am angemessensten an eine Erklärung der heil. Schriften knüpfen mochten und am häufigsten wirklich knüpften: so muß dagegen der Darsteller derselben im umgekehrten Wege zunächst Das aufsuchen, was in Wahrheit jenen Speculationen die erste und charakteristische Richtung gab, nämlich, welches denn als das Ideal der Vollkommenheit eines Grundwesens aller Dinge von den Alexandrinern aufgestellt worden sei, und nur in so weit den Einfluß der geoffenbarten Schriften hervorheben, als diese in Wahrheit jene Speculationen modificirten, was im Wesentlichen eben nur darin geschah, daß sie theils das Vorhandensein eines vollkommensten Urwesens überhaupt bei jenen schlechthin voraussetzen ließen, theils das Zugeständniß der Möglichkeit und des Werthes einer Offenbarung durch letzteres

2) S. oben S. 38. ff. 48. f.

unbedingt forderten, [3]) obschon Dieß dann wieder eine größere Reihe der wichtigsten Speculationen motivirte.

Auch in Philo's Gedankengange zeigt sich erst von diesem Standpunkte aus Harmonie und Consequenz des Ganzen, wogegen einzelne Partieen, die sich minder eng oder willig an dieses Ganze anschließen, um so weniger gewichtiges Zeugniß geben können, je seltener sie überhaupt sind und je häufiger dann grade bei ihnen der Grund, warum hier die besondern Ansichten den Sieg über die durch die philosophische Methode bedingten davontrugen, in ihrem eigenthümlichen Interesse liegt. Und so fordert denn auch er für Betrachtung seiner philosophischen Bestrebungen diesen Anfangspunkt für sich, daß man nach dem Ideale der Vollkommenheit frage, welches er für das vorausgesetzte Grundwesen alles Vorhandenen annahm, auch wenn er seine Leser nicht unmittelbar darauf hinleitet, d. h. auch wenn er diese seine erste Aufgabe nicht eben als solche aufstellt, obschon doch immer auch die unverkennbare Liebe, mit welcher er die Behauptung der göttlichen Vollkommenheit überhaupt [4]) und die Untersuchungen über das Wesen derselben verfolgt, hinreichend andeutet, daß er zum Mindesten recht wohl fühlte, wie einflußreich die philosophische Feststellung einer Antwort auf jene Frage für ihn sei.

Bei einem vollkommensten Wesen überhaupt schien nun dem Philo sich vor Allem so viel schon begrifflich zu ergeben, daß jede Veränderung rein auszuscheiden sei. Ausgehend nämlich davon, daß jede Veränderung ein Uebergang in einen andern Zustand sei, der im Verhältniß zu dem frühern

3) S. oben S. 49.

4) Sogar als schlechthin unbedingter Grundsatz ist es aufgestellt de sacrif. p. 146.: ἄμεινον οὐδὲν ἐπινοῆσαι θέμις τοῦ αἰτίου ὅποτε οὐδὲ ἴσον, ἀλλ' οὐδὲ ὀλίγῳ καταδεέστερον, ἀλλ' ἄλῳ γένει καταβεβηκὸς ἅπαν ὃ μετὰ θεὸν εὑρίσκεται. Hiermit zu vergl. de somn. I. p. 579., wo Ph. eine wörtliche Erklärung der Schrift mit den WW. zurückweist: τὸ μέγεθος καθάπαξ τῆς ἀρετῆς τοῦ τὰ πάντα μεγάλου θεοῦ μὴ συνεωρακότων μηδὲ συνορώντων ἐστὶ τοιαῦθ' ὑπολαμβάνειν.

entweder der beſſere, oder der ſchlechtere, oder ein gleicher ſein müſſe: hielt er jeden dieſer drei Fälle für unvereinbar mit dem Begriffe eines vollkommenſten Weſens. Eingeſtandener Maßen den erſten und zweiten; denn nur in offenem Widerſpruche mit ſich ſelbſt würde man einen höhern und niedern Grad der Vollkommenheit bei dem vollkommenſten Weſen unterſcheiden können. [5]) Allein ſelbſt die Möglichkeit eines Ueberganges in einen gleich vollkommenen Zuſtand glaubte er nicht annehmen zu dürfen; nicht nur weil ſich zwei völlig gleich vollkommene Zuſtände überhaupt nicht wol denken ließen, — welche Behauptung er jedoch vielmehr ſchlechthin aufſtellte, als daß er ſie in ihrem philoſophiſchen Grunde darzulegen ſich bemüht hätte, [6]) — ſondern weil ſich auch eine Urſache zu einer ſolchen Veränderung nicht auffinden laſſe. Wozu Veränderung ohne Vervollkommnung? Und wie dieſe beim Wechſel gleich vollkommener Zuſtände? Er achtet einen ſolchen Wechſel für ein der Gottheit unwürdiges Spiel. [7])

---

5) Quod deter. p. 165. demüthigt er den Stolz der Thoren, die ſich mit ihrer Frömmigkeit brüſten, als erwieſen ſie dadurch dem höchſten Weſen einen Dienſt, wie deren wol Menſchen in ihrer Schwachheit bedürfen. Gott bedarf ſolcher nicht: *βελτιῶσαι μὲν γὰρ οὐδὲν εὑρήσουσι τῶν δεσποτικῶν πάντων ἐξ ἀρχῆς ὄντων ἀρίστων.* Eben ſo wenig kann das höchſte Weſen einer Verſchlechterung unterliegen, es würde ja dann als ſolches aufhören zu ſein, leg. alleg. II. p. 1087.

6) Leg. alleg. II. p. 1087.

7) Quod mund. sit incorruptib. p. 950. Hier ſetzt er dieſe Lehre in nächſte Anwendung auf die Unmöglichkeit eines Weltunterganges, der ſtets, möchte nun Gott keine, oder eine beſſere, ſchlechtere oder gleiche Welt wieder ſchaffen, mit der Unveränderlichkeit Gottes ſtreiten würde. Es leuchtet ein, daß dieſer Schluß in dem Geſammtbereiche des göttlich Gewirkten für Philo gelten mußte, was er auch in der bezeichneten St. ſelbſt an die Hand gibt, indem er den Schöpfer mit dem Geſchöpfe verknüpft *εἰ δὲ κρείττονα (κόσμον) δημιουργήσει, γενήσεται κρείττων ὁ δημιουργός· ὥσθ' ἡνίκα τὸν πρότερον κατεσκεύαζε καὶ τὴν τέχνην καὶ τὴν διάνοιαν ἦν ἀτελέστερος· ὅπερ οὐδὲ θέμις νοεῖν ἐστίν.* (de mundo p. 1163.)

Der Glaube an ein vollkommenſtes und der an ein ſich ewig gleichbleibendes Weſen, welches weder durch Wegnahme verringert, noch durch Hinzufügen erhoben werden könne, war ihm mithin einer und derſelbe, und das Göttliche ſeiner Natur nach unveränderlich.[8] Und ſo trug ſich denn die Liebe und der Eifer, mit welchen Philo an jenem hing, leicht und natürlich auf dieſen über; daher die häufige und dringende Wiederholung dieſer Lehre, mit der er nicht nur das ganze Werkchen über die Unveränderlichkeit Gottes anfüllt,[9] ſondern die auch in dem größten Theile ſeiner übrigen Schriften oft wiederkehrt;[10] daher denn auch die harte Sprache, mit der er Andersdenkende zurückweiſ't, wie er es denn in ſeinem B. quod Deus sit immutab. (p. 296.) geradehin als ein Uebermaß der Gottloſigkeit bezeichnet, anzunehmen, daß Gott veränderlich gedacht werden könne. „Suchen doch ſchon Diejenigen," fügt er hinzu, „die die Weisheit nicht aus Liſt lieben, d. h. um andere Abſichten durch ſie zu erſchleichen, ſondern ſie rein um ihrer ſelbſt willen lieb gewonnen haben, eben Dieß als das höchſte Gut durch ſie zu erſtreben, ſich nicht mit den Gegenſtänden umzuwandeln, ſondern mit unbeugſamer Feſtigkeit und ausdauernder Beſtändigkeit Hand anzulegen an Alles, was ihnen zukommt."

Zunächſt wol mehr als Folge dieſer nothwendigen Unveränderlichkeit des höchſten Weſens — denn dieſe war ihm durch die vorausgeſetzte Annahme der höchſten Vollkommenheit Gottes näher gelegt — denn als Grund für dieſelbe fügte Philo

---

8) De sacrif. p. 131.: ὁ θεὸς ἔλλειψιν ἢ πρόσθεσιν οὐκ ἀνέχεται, πλήρης καὶ ἰσαίτατος ὢν ἑαυτῷ. — de cherub. p. 111.: φύσει ἄτρεπτον.

9) ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον p. 293. sqq.

10) Bezeichnungsweiſen für Gott den Unveränderlichen außer ἰσαίτατος u. ἄτρεπτος (ſ. Note 8.) ἀῤῥεπής, ἀκλινής (leg. alleg. II. p. 1102.), πάγιος, βέβαιος de somn. II. p. 1138., ἀμετάβλητος de nomin. mutat. p. 1048., auch ἑστώς leg. alleg. III. p. 67. — de confus. linguar. p. 322. Dieß aus Deuter. V. 31.

die Behauptung der vollständigen Einfachheit des höchsten Wesens an. Durch die Erfahrung des täglichen Lebens nämlich, nach welcher Alles, was aus Theilen zusammengefügt ist, endlich doch einmal wieder aus seinen Fugen gelöst werde und in seine frühern Theile zurückkehre, auf den allgemeinen Satz hingeleitet, daß Zusammenhang als Bedingung und Grund der Auflösung gedacht werden müsse, und etwas Zusammengesetztes eben so wenig unveränderlich, als etwas völlig Einfaches der Veränderung unterworfen sein könne: knüpfte Philo beide Sätze auf das Engste an einander. [11])

Wenn nun aber sonach das vollkommenste Wesen schon der allgemeinen Erfahrung nach vermöge seiner nothwendigen Unveränderlichkeit zugleich als ein absolut einfaches erschien: so wies Philo auch bereits darauf hin, freilich nur selten und in wenig bestimmten Zügen, wenn man die spätern Neuplatoniker daneben stellt, die grade von hier aus ihrer beflügelten theosophischen Phantasie den ersten Anstoß zum Durchirren und Durchspähen der ungemessenen himmlischen Räume gaben, daß es eine bequeme Weisheit sei, die sich selbst nicht in ihrem Grundbegriffe verstehe, welche auf der Annahme irgend einer Zusammensetzung in dem vollkommensten Wesen ruhe, zumal wenn solches auch als Urgrund alles Gewordenen in Betracht gezogen werde.

Er behauptete nämlich vorerst, daß das Vollkommenste aller Dinge schon als solches sich mit keinem andern verbinden könne; möge man immerhin, meint er, Das, was man außer jenem Vollkommensten vorhanden und mit diesem verbunden setzt, für vollkommen achten wollen: stets müsse es, gegen Jenes gehalten, unvollkommen sein, durch solche Vereinigung auch Jenes in den Bereich

11) Quod mundus sit incorrupt. p. 948.: *πάνθ' ὅσα τῶν συνθέτων φθείρεται, διάλυσιν εἰς τὰ ἐξ ὧν συνετέθη λαμβάνει.* — de nomin. mutat. p. 1078.: *τὸ δ' ἐκ πλειόνων συνεστὼς φυσικὰς πρὸς ἕκαστον τῶν μερῶν ἀνθολκὰς ἔχει.* — quod Deus sit immut. p. 305. — de migrat. Abrah. p. 388.

des Unvollkommenen herabziehen und es so vernichten. „Es ist unmöglich," sagt er leg. alleg. II. p. 1087., „daß sich Gott mit irgend Etwas vermische; denn was ihm immer beigemischt werde, mußte besser als er, oder geringer, oder ihm gleich sein; nun gibt es aber weder Besseres als Gott, noch Gott Gleiches. Schlechteres aber wird nichts mit ihm verbunden, sonst würde er selbst verschlechtert und, falls Dieses, selbst vernichtet werden können, was selbst zu denken Unrecht ist."

Faßte Philo ferner dieß Vollkommenste zugleich als letzte Ursache aller Dinge: [12]) so fand er hier einen anderweiten Grund für dessen absolute Einfachheit gegeben, vermöge dessen es grade nichts Anderes, als diese selbst, sein könne. Die letzte Ursache mußte nämlich natürlich ihre eigne Ursache; der Schöpfer aller Dinge sein Selbstschöpfer sein (weßhalb denn auch Philo zu unzähligen Malen dieses uranfängliche Von-sich-sein Gottes (ἀϊδιότης), als die charakteristische Eigenthümlichkeit des Göttlichen an sich angibt). [13]) War nun aber Dieß: so war es auch unmöglich, daß etwas Anderes entweder vor, oder auch nur zugleich mit ihm, also mit ihm verbunden sei. Jedes Andere als es selbst war Wirkung der letzten Ursache, folglich später, und setzte diese bereits ohne sich voraus, oder, um in philonischer Rede-

---

12) Gott ist ἡ τοῦ παντὸς ἀρχὴ de post. C. Mg. T. I. p. 247. — de plant. N. p. 225. — de nomin. mutat. p. 1053., schlechthin τὸ αἴτιον leg. alleg. III. p. 101., δραστήριον αἴτιον de opif. m. p. 2. cl. leg. alleg. I. p. 41., τὸ τῶν πάντων αἴτιον de somn. I. p. 588. — de speciall. legg. p. 805. Gott allein ist in seinem Handeln vollkommen αὐτεξούσιος und hangt von Niemandem ab de ebriet. p. 246. Alles, was sonst ist, ist, wenn es auch in einem eigenthümlichen Wirkungskreise besteht und handelt, doch selbst in diesem Allen von Gott durchaus abhängig.

13) Vergl. u. A. de humanit. p. 699.: γενητὸς γὰρ οὐδεὶς ἀληθείᾳ θεὸς, ἀλλὰ δόξῃ μόνον, τὸ ἀναγκαιότατον ἀφῃρημένος ἀϊδιότητα, und sehr oft wird Gott schlechthin ὁ ἀγέννητος genannt, vergl. z. B. de sacrif. p. 140. 147., besonders de gigant. p. 289.

weise zu sprechen, bedurfte ihrer; [14]) nur die göttliche letzte Ursache aller Dinge selbst bedurfte Keines, was es auch nur immer sei. [15])

Diese letztere Schlußreihe, die aber freilich bei Philo noch lange nicht so klar und durchgeführt vorliegt, als bei seinen heidnischen und christlichen neuplatonischen Erben, die vielmehr noch fast ganz in den allgemeinen Zügen wiedergegeben ist, in denen sie Plato hinwarf, [16]) diente nun doch schon unserm alexandrinischen Philosophen als mehr oder minder bewußte Unterlage für die, wenigstens in ihrer durchgeführten Haltung eigenthümliche Weise, in welcher er die vollkommene Einfachheit des göttlichen Wesens näher bestimmte, und für seine Speculation gleich charakteristisch als einflußreich nicht nur als Negation jeder Concretion betrachtete, sondern bis zur Ausscheidung auch jeder Eigenschaft und

---

14) Hierdurch knüpfte sich allerdings Entstehen und innere Nothwendigkeit des Unterganges gewissermaßen zusammen, was Ph. de decal. p. 752. schön so ausspricht: *γένεσις φθορᾶς ἀρχή*; denn das Entstandene setzte zu seinem Entstehen und mithin auch zu seinem bleibenden Sein etwas Anderes voraus und war wesentlich zufällig. Allein genau genommen ließ sich doch noch immer der Grund zum Vorhandensein vom Grunde der Fortdauer sondern, und wenn schon Nichts außer Gott kraft seines Wesens, also mit Nothwendigkeit, vorhanden war: konnte doch Mehres später auch unabhängig von der ersten einfachen Ursache alles Seins fortbestehen; wie denn Philo selbst Dieß bei Behauptung der Unsterblichkeit der Seele hervorhob, die er, wie wir sehen werden, in Folge des Wesens der Seele festhielt.

15) Leg. alleg. II. p. 1087.: *οὔτε πρὸ γενέσεως ἦν τι σὺν τῷ θεῷ, οὔτε κόσμου γενομένου 'συντάττεταί τι αὐτῷ· χρῄζει γὰρ οὐδενὸς τὸ παράπαν.* Dagegen in Betreff der übrigen Gegenstände de cherub. p. 126.: *οὐδὲν τῶν κατὰ μέρος (ὁ θεὸς) τέλειον ἐργασάμενος, ὃ μὴ πάντως χρεῖον ἄλλου.* Gott ist negativ ausgedrückt: *ἀνενδεής, χρείος οὐδενός* qd. deter. pot. insid. p. 165. — de fortit. p. 737., positiv: *αὐταρκέστατος* de fort. l. l. — de vict. offerent. p. 850., und *ἱκανὸς ἑαυτῷ* de nomin. mutat. p. 1048., *πλήρης* ibid. u. leg. alleg. I. 48.

16) S. oben S. 32. f.

jeder Kraft in Gott steigerte. „Sie bedenken nicht," sagt er einmal, [17]) „die Gott aus mehren Kräften zusammengesetzt achten, daß Gott dann auch dieser Kräfte für den ihnen zukommenden Wirkungskreis bedürfen müsse, daß aber Gott, der selbst Alles ins Dasein rief, unmöglich eines diesen Geschöpfen zustehenden Gegenstandes bedürfen könne." In solchem Sinne sind dann auch die Worte des Buchs de prof. p. 479. zu fassen, in denen man einen Anklang an eine platonische Stelle [18]) nicht leicht übersehen kann: „Gott ist mehr als Leben, er ist uranfänglicher Quell des Lebens", und überhaupt erscheinen von diesem Standpunkte aus die antithetischen Sätze in ihrem natürlichen Lichte, in denen sich, wenn auch noch ungleich weniger als die spätern Neuplatoniker, doch auch schon Philo sehr gefiel, als: „Gott ist einfacher als das Einfache, besser als die Güte, schöner als das Schöne, seliger als das Selige, glücklicher als das Glück selbst, oder was nur immer vielleicht noch vollkommener als das Gesagte sein möge." [19]) Auch bemerkt und vertritt hierbei noch Philo einen Seitenweg, auf welchem man seiner Folgerung zu entschlüpfen versuchen möchte, daß zwar Gott vielleicht aus mehren Theilkräften bestehe, ohne daß zwar das vollkommenste Wesen sich dergleichen zu bedienen bedürftig sein sollte. „Ein Mangel bleibt hierbei immer," entgegnet er: „sind jene Theile nothwendig, so wird Gott erst durch Anderes vollkommen und ist nicht die Vollkommenheit selbst durch sich und in sich; sind aber jene für dasselbe nicht erforderlich, so sind sie überflüssig und unnütz." „Wenn Gott eine menschliche Gestalt hat:" sagt er de posterit. Caini Mg. I. p. 227., „so folgt nothwendig, daß er auch menschliche Bedürfnisse habe; [20]) denn jene ist

17) Qd. Deus sit immut. p. 301.

18) S. oben S. 32. Note 7.

19) De praem. ac poen. p. 916., vorzüglich adv. Flacc. p. 992. sq. — de vit. contemplat. p. 890. — de mundi opif. p. 2.

20) *Ἀκολουθεῖ δ' ἐξ ἀνάγκης τῷ ἀνθρωπομόρφῳ τὸ ἀνθρωποπαθές.* cf. qd. D. sit immut. p. 301.

keineswegs überflüssig und unnütz, vielmehr hilft eben die Natur bei Denen, die eine solche haben, den Bedürfnissen der Schwachheit ab, indem sie dieselbe den eigenthümlichen Bedürfnissen und Leistungen angemessen anpaßte."

Nach diesen Bemerkungen wird dieß Doppelte klar sein: Vorerst, wie Philo nur dann erst die einfache Natur Gottes in ihrer Wahrheit und Tiefe erfaßt; nur dann erst von jeder unheiligen Anknüpfung an ein Anderes, das doch stets ein Unvollkommeneres sein müßte, ausgeschieden zu haben glaubte, wenn er auch jede Eigenschaft von ihr trennte und ihn nicht nur in der körperlich-gestalteten und sinnlich-empfindenden Natur des Menschen keinen Berührungspunkt finden ließ, [21]) sondern

---

21) Auf Polemik gegen anthropomorphistische und anthropopathische Vorstellungen kommt Philo sehr oft und in sehr stark-mißbilligenden Ausdrücken zurück. Sehr natürlich; denn wenn man Gott menschliche Formen oder menschliche Leidenschaften zuschrieb: so verletzte man nicht nur die von Philo so unbeschränkt festgehaltene vollkommene Eigenschaftslosigkeit des höchsten Wesens, sondern legte demselben auch Eigenschaften bei, denen große Unvollkommenheiten sichtlich und unverkennbar aufgeprägt waren. Wenn übrigens hierbei Moses nicht auf gleicher Höhe zu stehen schien, von menschlichen Leidenschaften und sogar von menschlich-körperlicher Gestaltung und Thätigkeit sprach, wie denn Gott darüber unwillig gewesen sei, Menschen geschaffen zu haben, wie er das Paradies angebaut haben und in demselben gewandelt sein solle: so benutzte Philo diese Stellen, wie wir schon oben S. 49. gesehen haben, um mit vorzüglichem Nachdrucke den doppelten Lehrtypus des Moses hervorzuheben und sich, da dieser, wenn irgendwo, hier selbst den blöden Augen mit Klarheit vorliege, so gleichsam zu berechtigen, eine solche Lehrweise auch dann in Anspruch zu nehmen, wenn der reinere, wahrere, Gottes würdigere Sinn nur Dem sichtbar werde, der den tieferliegenden, geheimen, mystischen Sinn der Worte der Schrift zu fassen vermöge. Auch glaubte er dann in der That in andern Stellen der heiligen Schrift klares Zeugniß für die geistigere, heiligere und würdigere Ansicht hierüber zu finden, namentlich Numer. XXIII. 19. (s. oben S. 50.) und in der für alexandrin. Theosophie sehr wichtigen Stelle Exod. III. 14., nach welcher Gott zu Moses sprach: Ich bin der da ist

ihn auch als völlig qualitätenlos darstellte,[22]) so daß von Gott Nichts weiter ausgesagt werden könne, als eben daß er sei, ohne daß sich in diesem Vorhandensein bestimmte Merkmale unterscheiden (ψιλὴ ἄνευ χαρακτῆρος ἡ ὕπαρξις),[23]) oder sich auch nur Vergleichungspunkte zwischen ihm und andern Dingen auffinden ließen.[24])

(ἐγώ εἰμι ὁ ὤν), Worte, die aber freilich erst in solcher Uebersetzung (die bereits eben den alexandrinisirenden Sinn beabsichtigte, s. in B. 3. die Untersuchungen über die LXX) so gedeutet werden konnten, wie sie Philo qd. deter. pot. ins. p. 184. deutet, „daß es Nichts in Wahrheit (κατὰ τὸ εἶναι) gäbe, was mit Gott verbunden sei, sondern daß dergleichen nur im irrenden Scheine (δόξῃ) seinen Grund habe", die aber darum nicht minder in diesem Sinne wiederholt festgehalten wurden (de nom. mutat. p. 1046. — de vita Mos. I. p. 614.) und die Veranlassung zu der bei Philo unzählige Male vorkommenden Bezeichnung Gottes als „des Seienden" (ὁ ὢν oder τὸ ὄν) hergaben.

22) Leg. alleg. I. p. 47.: ἄποιος γὰρ ὁ θεὸς οὐ μόνον οὐκ ἀνθρωπόμορφος u. ibid. p. 49. — quod Deus sit immut. p. 301. In dieser Rücksicht heißt auch Gott ἀειδὴς φύσις quod deter. pot. ins. p. 161. 171. — de nomin. mutat. p. 1045., ἀσχημάτιστος de prof. p. 451., ferner: ἰδιότητας τῶν ἀνθρώπων ἐκβαίνων de poster. Caini Mg. I. p. 228. Mehr noch ins Einzelne durchgeführt de sacrific. p. 147.: ἀφελεῖς οὖν, ὦ ψυχή, πᾶν γεννητόν, θνητόν, μεταβλητόν, βέβηλον ἀπὸ ἐννοίας τῆς περὶ θεοῦ τοῦ ἀγεννήτου καὶ ἀφθάρτου καὶ ἀτρέπτου καὶ ἀγίου καὶ μόνου μακαρίου.

23) Quod Deus sit immut. p. 301. — qd. det. p. 184. — de vita Mos. I. p. 614. Als natürliches Corollarium schloß sich hieran die oft ausgesprochene Behauptung, daß Gott auch in keine Berührung mit irgend etwas Sinnlichem treten könne, weil doch hierzu immer Prädikate erforderlich waren. Doch fand sie auch in dem oben ausgesprochenen Satze, daß Gottes fleckenlose Majestät in keinerlei Verbindung mit irgend Etwas treten könne, ihre Unterlage. Als Hauptstelle zu vergl. de vict. offerent. p. 857.: οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον.

24) Dieß wiederholt Philo öfter, vergl. leg. alleg. II. p. 1087.: οὐδὲν ὅμοιον θεῷ, besonders quaest. in Genes. II. 54. (p. Maj.

Und dann, wie hochwichtig ihm die Annahme einer solchen durchgängigen und vollkommensten Einfachheit des göttlichen Wesens erscheinen mußte, da solche nun für ihn mit der Ueberzeugung von dessen Unveränderlichkeit und Vollkommenheit durch ein unauflösliches Band verknüpft war. Die Anerkennung dieser Wichtigkeit von Seiten Philo's spricht sich außer in besondern Zeugnissen dafür [25]) schon dadurch aus, daß mehre der bei ihm in Gebrauch gekommenen Bezeichnungen des höchsten Wesens eben diese Einfachheit desselben hervorheben, wie er denn dieses gar oft schlechthin das Eine, die Monade, [26]) oder doch letztere ein Bild jenes erstern [27]) nennt,

---

184.): Revera non sicut homo est Deus, neque etiam sicut sol, neque sicut caelum, neque ut mundus sensibilis, sed sicut Deus, si liceat id quoque proferre, quoniam similitudinem aut comparationem aut aenigma (*παραβολή*?) non patitur beatissimus ille ac felicissimus, imo superat vel ipsam beatitudinem ac felicitatem et quidquid his melius potiusque cogitari possit. Es darf dieß jedoch nicht so verstanden werden, als ob Ph. überhaupt keine dergleichen Vergleichung zulasse. Er selbst vergleicht das Göttliche gar oft mit andern Dingen, mit einer Quelle de prof. p. 476. sqq., mit einem Orte, in dem Alles sei de somn. I. p. 574. sqq., mit der Seele und dem Lichte de somn. I. p. 576., mit der Einzahl de specc. legg. p. 805. u. A. m. Er mißbilligt dergleichen Vergleichungen nur in so fern, als sie ein wirkliches tertium comparationis bieten sollen, d. h. in so fern dem Verglichenen (Göttlichen) mit Dem, was mit ihm verglichen wird, Etwas gemeinschaftlich sein soll, d. h. sie übereinkommende Prädikate haben sollen, dergleichen das Göttliche überhaupt nicht hat.

25) Z. B. de decal. p. 753.: *πρῶτον παράγγελμα καὶ παραγγελμάτων ἱερώτατον στηλιτεύσωμεν ἐν αὐτοῖς ἕνα τὸν ἀνωτάτω νομίζειν τε καὶ τιμᾶν.*

26) Leg. alleg. III. p. 69. 84. — quod D. sit immutab. p. 295.: *ὁ γὰρ τεταγμένος μόνῳ θεῷ Σαμουὴλ ἄλλῳ δὲ παράπαν συνεὼν μηδενὶ κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα τὸ ὄντως ὂν κεκόσμηται.* de opif. mundi p. 3.: *ἡ μονὰς* und oft schlechthin *τὸ ἕν.* de congr. quaer. erud. grat. p. 425. — de execrat. p. 936. — de nobil. p. 907.

27) De speciall. legg. p. 805.: *μονὰς μέν ἐστιν εἰκὼν αἰτίου πρώτου.*

indem wie dieſes keinen andern Gegenſtand, ſo jene keine andere Zahl vorausſetze,[28]) ja, daß ſelbſt dieſe Einzahl das einfache Weſen keineswegs vollkommen erſchöpfe, und daß er dieſe Bezeichnung nur darum gewählt habe, weil der menſchliche Geiſt nichts Einfacheres zu erfaſſen und die menſchliche Sprache nichts Einfacheres zu benennen vermöge, als ſie. Darum preiſ't er auch das fromme Gefühl der Therapeuten (de vit. contemplat. p. 890.), welche wol eben davon ihren Namen erhalten hätten, weil ſie das höchſte Weſen würdig verehrten, indem ſie es für einfacher als die Einheit ſelbſt, für urſprünglicher als die Monade achteten, und ſtellt ſie in ſchönen Contraſt mit den Vielgöttern, welche in die Erkenntniß Deſſen, was eigentlich das Göttliche ſei, ſo wenig eingedrungen ſeien, daß ſie ſich nicht einmal bei Einem Gotte beruhigten.[29])

So war denn dem Philo, während er Jedes der erſtandenen Dinge aus Mehrem beſtehend glaubte (*πολλά ἐστιν*), wie denn z. B. der Menſch Seele und Leib, und die Seele Vernünftiges und Vernunftloſes, und hinwiederum der Leib Warmes, Kaltes, Schweres, Leichtes, Trockenes und Feuchtes umſchließe: Gott allein ein vollkommen Einiger, ohne Concretion (*οὐ σύγκριμα*) eine einfache Natur (*φύσις ἁπλῆ*).[30])

---

28) De opif. m. p. 22.: *τὸ μὲν οὖν ἓν γεννᾷ τοὺς ἑξῆς ἅπαντας ἀριθμούς, ὑπ' οὐδενὸς γεννώμενον τὸ παράπαν.*

29) Aehnliches öfter, ſo de praem. et poen. p. 916.: *ἐκεῖνο μὲν γὰρ — — μονάδος πρεσβύτερον καὶ εἰλικρινέστερον.* Letztere Ausdrücke *πρεσβ.* und *εἰλικρ.* ſind hierbei völlig identiſch. Das Mittelglied bildet der dem Philo geläufige oben angegebene Satz, daß Das was völlig einfach iſt kein Anderes vorausſetze, durch welches es entweder überhaupt oder doch ſo werde, wie es iſt. So wirken die philoſophiſchen Anſichten gar oft entſchieden auf die philoſ. Sprache ein.

30) Leg. alleg. II. p. 1087. In dieſer Rückſicht heißt Gott *εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος* de opific. mundi p. 2., *μόνος, καθ' ἑαυτὸν, ἀμιγὴς ἄλλῳ* leg. alleg. II. p. 1087.

Gewiß, es ist bei diesem Allen nicht zu verkennen, wie sich in seltsamen Vereine hohe, Gottes würdige Wahrheit an viele und einflußreiche Irrthümer anschließt. Wir mögen und können nicht den großen Fortschritt der philosophirenden Vernunft übersehen, als sie die ihr gegebene Nöthigung fühlen lernte, den Urgrund alles Vorhandenen und das Ideal aller Vollkommenheit nicht nur als Eines, sondern auch als ein unendlich Einfaches festzuhalten. Und wann und wo möchte wol vor den Alexandrinern, oder auch neben ihnen diese Ueberzeugung so klar ausgesprochen und so weit durchgebildet sich finden, als sie eben bei jenen erschien, die im tausendjährigen, überlieferten Glauben an den Einen Gott Himmels und der Erden erzogen und durch Aufnahme bildender Wissenschaft für Beides vorbereitet waren: mit unbedingter Liebe zu umfassen, was nur immer solches Bekenntniß enthalte und diesem selbst bis zu den äußerst denkbaren Grenzen in den Forderungen der Vernunft die mögliche Unterlage zu geben. Es sind viele Jahrhunderte verflossen, ehe die Bekenner des Christenthums, denen doch das göttliche Wort zu Theil ward: „Gott ist ein Geist", zu so würdigen Ansichten über Gott erstreckten, in denen die alexandrinischen Juden vorausgingen: „Gott habe gar keine Gestalt, nicht nur keine menschliche". Und die einzelnen Stimmen der frühern Jahrhunderte, an denen es der christlichen Theologie selbst in den dunkelsten Zeiten nicht ganz fehlte, die durch reine, würdigere Bekenntnisse von Gott sich selbst ehrten, klingen mit unsern alexandrinischen Denkern auch in ihren Folgerungen, selbst in ihren Nachlässigkeiten so auffallend zusammen, daß sie kaum für etwas Anderes als ein Echo jener geachtet werden können, denen sie dann auch meist sonst irgend wie nahe standen.

Und doch auch welche Quelle unsäglicher Irrthümer öffnete sich in diesen wenigen Behauptungen, oder vielmehr mit dem Einen Schritte, mit welchem Philo über das Wahre hinaustrat, als er die Beweiskraft seiner Vordersätze nicht auf deren natürliche Grenze beschränkte, und so jede reale Mehrheit und Zusammensetzung in Gott zurückwies: sondern aus dem Realen hinübersprang in das Gebiet des nur Idealen, jede Mehrheit

der Kräfte, ja, jede Kraft in dem Göttlichen verwerfend. Durch dieſe fromme Thorheit, welche die Majeſtät des höchſten Gottes in ſo unerreichbare Ferne von allem Irdiſchen, in ſo undurchdringliches Dunkel ſtellte, daß kein Sehnen, kein Denken, kein Mühen ſich ihr zu nähern, zum endlichen Ziele zu führen vermöge, ſchwand dieſe ſelbſt zu einem ſeligen Schattenleben epikuriſcher Götter in den intermundiis. Solche göttliche Majeſtät, ſo prächtig ſie empfohlen ward, ließ das Bedürfniß des menſchlichen Herzens unbefriedigt, welches von dem Verſtande einen Gott forderte, der eben ſo bei menſchlicher Freude und Schmerz Theil nehme, als er beide für höhere Zwecke herbei- und vorüberführe, und der Glaube an den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde verkümmerte in die Annahme eines nothwendigen erſten Anhaltpunktes beim Philoſophiren über das Gewordene und dieß angeblich gottgeliebteſte Dogma war von dem Atheismus oder Pantheismus — je nach dem Standpunkte, von welchem aus man daſſelbe mit ſeinen Folgeſätzen betrachtete — kaum durch Etwas mehr als verſchiedene Terminologie getrennt.

Daneben hatten doch aber auch eben jene Irrthümer nicht wenig Blendendes. Je ſichtbarer unwürdig die frühern ungezählten Schaaren Götter geweſen waren: in deſto freundlich-hellern Gegenſatz trat jetzt das Mühen, die Einfachheit des Einen göttlichen Weſens unberührt von jeder Mehrheit darzulegen. Und das Streben einer ſolchen Philoſophie ſchien auf gleiche Weiſe Gottes, wie des Menſchen würdig; denn es ſchmeichelte ſich eine ſolche Schlußreihe zugleich auch durch ſcheinbare Conſequenz nicht wenig ein. Es mochte willkührlich ſcheinen, die Kraft der Gründe, welche ſchlechthin Gottes Einfachheit forderten, auf ſein Alleinherrſchen und auf die Entfernung jeder ſinnlichen Concretion in ihm zu beſchränken; es mochte ſich als das Zeichen eines ſtarken, ſich ſelbſt und ſeinen Kräften vertrauenden Geiſtes empfehlen, die Folgerungen aus den Vorderſätzen ſelbſt bis in ein Gebiet auszudehnen, in welchem die menſchliche Sprache und das menſchliche Denken keinen Anhaltungspunkt mehr findet.

Hier-

Hierzu kam aber endlich noch, was zur Aufhellung dieser Ansicht vor Allem berücksichtigt werden muß, aber erst im Verlaufe dieser Darstellung näher erörtert werden kann, daß Philo in Folge seiner anderweiten, von dieser unabhängigen, aber in sie dann mannichfach verzweigten Speculationen darauf hingeleitet worden war, auch die Kräfte oder Eigenschaften Gottes als für sich bestehenden Wesens zu denken, wonach sich denn ganz natürlich, ja, nothwendig die frühern Vordersätze auch auf sie übendehnten. Diesen beiden sich wechselseitig berührenden Lehrsätzen von nothwendig-absoluter Bedürfnißlosigkeit der letzten Ursache aller Dinge und der Substantialität der göttlichen Kräfte ist es namentlich zuzuschreiben, daß die alles menschliche Denken schlechthin überschreitende, durchgängige Einfachheit Gottes, in welcher er ohne irgend eine Eigenschaft, ohne irgend eine Zuthat gedacht werden sollte, Jahrhunderte lang als philosophische Grundlage aller Vollkommenheit desselben angenommen ward und einen eben so erstaunenswerthen Einfluß auf die philosophische Speculation, als sorgfältige Bildung durch letztere erhielt.

So wird uns auch noch in dieser Darstellung der Weisheit unsers Philo diese eigenschaftslose Einfachheit des höchsten Wesens in ihren Folgesätzen oft begegnen; und wenn er auch, wie bemerkt, in der eigentlich philosophischen Begründung derselben und namentlich in dem Nachweise ihres Zusammenhangs mit der durchgängigen Bedürfnißlosigkeit der letzten Ursache aller Dinge seinen heidnischen und christlichen Nachfolgern noch eine große Nachlese übrig ließ, die aber auch grade hierauf ihre mühsamsten und tiefgedachtesten Speculationen wandten: so war er doch auch in dieser Verknüpfung, wenn schon nur mit schwankendem Schritte, vorangegangen und ahnete wenigstens in unklarem Gefühle deren Nothwendigkeit für seine Zwecke. Mit besonderer Vorliebe verweilt er daher auch grade bei dieser Bedürfnißlosigkeit Gottes und verfolgt sie in ihre einzelnen Verzweigungen.

Denn aus der Berücksichtigung Dessen, daß Gott keiner Sache bedürfen könne, folgte natürlich, daß er auch keiner

begehre, somit aus dem Mangel jeder Concretion in Gott, aus dem Mangel jedes menschlich-bedürftigen Körpers und jeder menschlich-empfindenden Seele dessen vollständige Apathie oder Leidenschaftslosigkeit.[31]) Wie eng hiermit die höchste Glückseligkeit Gottes zusammenhing, ergibt sich leicht von selbst, wurde aber auch von Philo ausdrücklich hervorgehoben, und es war eben so seinen philosophischen Vordersätzen, als seinem Wunsche, das höchste Wesen unendlich über alles Geschaffene zu erheben; entsprechend, zu versichern, daß Gott allein wahrhaft glückselig sein könne.[32]) So erklärt er es de cherub. p. 122. für einen der nothwendigsten Lehrsätze einer gotteswürdigen Philosophie, daß nur Gott in Wahrheit festlich lebe (ἑορτάζει), und bestimmt Dieß näher dahin, „daß nur Gott sich seiner freue,[33]) nur er heiter und glücklich sei, nur er eines durch keinen Kampf unter-

---

31) Qd. D. sit immutab. p. 301.: ἔστι δ' οὐδενὶ λῃπτὸν (τὸ ὄν) πάθει τὸ παράπαν· ἀσθενείας γὰρ ἀνθρωπίνης τὸ κηραίνειν ἴδιον, θεῷ δὲ οὔτε τὰ ψυχῆς ἄλογα πάθη οὔτε τοῦ σώματος μέρη καὶ μέλη ἀνυόλως ἐστὶν οἰκεῖα. Es ist beachtenswerth, daß Klemens v. Alexandrien, der diese ihm überlieferte Apathie Gottes mit vorzüglicher Liebe umfaßte und festhielt, auch den Schluß rückwärts versuchte, nämlich von der göttlichen Apathie Jesu zu der Annahme nur eines Scheinkörpers desselben, da ein wahrer sich unmöglich von allen Leidenschaften hätte entfernt halten können, vergl. Strom. VI. p. 649. 50. cl. III. p. 446. und den Phot. CD. 109. p. (edit. Rothom.) 278. Das Nähere hierüber s. in meiner Abhandlung: de γνώσει Clementis Alexandrini et de vestigiis philosoph. Neoplaton. in ea obviis (Lips. 1831. 8.) p. 105. Not. 134.

32) De septen. p. 1176. 7.: μόνος γὰρ ὁ θεὸς εὐδαίμων καὶ μακάριος de Abrah. p. 377. Daher wird Gott ὁ πάντα μακάριος genannt de somn. II. p. 1126., μόνος μακ. de sacrif. p. 147.

33) Wie schön ist hier das Wort γήθει gewählt, welches zugleich die innere lebendige Freude und das Bewußtsein des Werthes als Quelle derselben bezeichnet. Die Uebersetzung kann, wenn sie nicht zur Paraphrase werden will, Dieß nur andeutend an die Hand geben.

brochenen Friedens genieße, daß er die höchste, vollendetste, äußerste Glückseligkeit selbst sei, indem er keines Andern Theilnahme bedürfe, durch welche er vollkommen werden möchte, vielmehr jedem Einzelnen das Seine aus der Quelle aller Vollkommenheit mittheilt, nämlich aus sich selbst; während dem Menschen (Dieß fügt er in andern verwandten Stellen an) [34]) mit Bedürfnissen auch Schmerzen als Loos fielen; sei es nun, daß er über unerfüllte Wünsche traure, oder daß er in Befürchtung bevorstehender Uebel durch Aengstlichkeit beunruhigt werde, oder gar über dem Bestreben um jeden Preis erstere zu erringen und letztern zu entgehen in das größte aller Uebel, Lasterhaftigkeit des Herzens, verfalle".

In schöner Verbindung mit der göttlichen Apathie tritt uns auch die Lehre der nur in der göttlichen Natur vollständig vorliegenden Freiheit entgegen. Schon im irdisch-menschlichen Sinne glaubte Philo nicht mit dem großen Haufen stimmen zu dürfen, der in jedem Freigebornen auch einen wirklich Freien erblicke, und jeden im Hause erzogenen oder für Geld erkauften Diener als Sklaven bezeichne, sondern mit Uebergehung der Geburtsverschiedenheit, der Sklavenverzeichnisse und überhaupt alles Dessen, was das Körperliche betrifft, die wahre Freiheit in der Beschaffenheit der Seele aufsuchen zu müssen. Diese ist Sklavin von tausend Herren, wenn sie sich ihren Begierden überläßt, von Neigungen verlockt, durch Furcht gebeugt, durch Trauer niederge-

---

34) De Abrah. p. 377.: *ἐπίλυπον μὲν γὰρ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ περιδεὲς ἢ παρόντων κακῶν ἢ προσδοκωμένων, ὡς ἢ ἐπὶ τοῖς ἐν χερσὶν ἀβουλήτοις ἀνιᾶσθαι ἢ ἐπὶ τοῖς μέλλουσι ταραχῇ καὶ φόβῳ κραδαίνεσθαι.* — de septen. p. 1176.: *τὸ γὰρ ἐπίλυπον* (schon aus der Vergleichung mit der eben angegebenen Stelle ergibt sich, daß so, u. nicht *ἐπίλοιπον* zu lesen sei) *καὶ περιδεὲς τοῦ ἡμετέρου γένους λογιζόμενος καὶ ὡς ἐστι μυρίων κακῶν μεστὸν, ἃ γεννῶσι μὲν αἱ ψυχῆς πλεονεξίαι, γεννῶσι δ' αἱ σώματος κῆρες, προσβάλλουσι δ' αἱ τῆς ψυχῆς ἀνωμαλίαι καὶ τῶν συνόντων αἱ ἀντεπιθέσεις μυρία πανὰ δρώντων τε καὶ πασχόντων.* — de plantat. N. p. 219. — de sacrif. Ab. et C. p. 149.

ſchlagen, von Unentſchiedenheit ergriffen wird; ſie entzieht ſich der Sklaverei und wird ſelbſt Herrin, wenn ſie durch Beſonnenheit die Unwiſſenheit, durch Mäßigung die Zügelloſigkeit, die Feigheit durch Mannesſinn, die Habſucht durch Gerechtigkeit bekämpft. [35]) Wie nun aber Philo erkannte, daß der Menſch in ſeiner Wirkſamkeit an einen Körper gebunden, der des Irdiſchen zu ſeinem Beſtehen nothwendig bedürfe, darum daſſelbe mit gleicher Nothwendigkeit begehre und ſo nie ganz ſeiner Herr werden könne, daß nicht wenigſtens die verſchiedenen Richtungen ſeines Willens und ſeiner Begierden einander widerſtritten, und er ſich ſonach nie zur völligen Freiheit oder zur ununterbrochenen Richtung ſeines Willens zum Beſſern erheben könne: ſo ſetzte er dieſem ununterbrochenen Zerwürfniſſe des Menſchen (συνεχὴς πόλεμος) den vollkommenſten Frieden und die innere Harmonie des göttlichen Weſens (τὴν ἀψευδεστάτην καὶ πρὸς ἀλήθειαν εἰρήνην); der nothwendigen Abhängigkeit aller Kreatur (ἀνάγκη ἡ οὐσία) die in ihrem nichtsbedürfenden Weſen unbeſchränkte Freiheit der letzten Urſache aller Dinge (ἡ μόνη ἐλευθέρα φύσις — θεὸς ἑκούσιος) einander entgegen. [36])

In allen dieſen einzelnen anderweiten, aus der Bedürfnißloſigkeit des höchſten Weſens ſich ergebenden Sätzen bewegt ſich Philo gern und oft, aber ſie alle übertrifft der bereits oben durchgeführte, nach welchem der vollkommen bedürfnißloſe Gott auch ein vollkommen einfacher und mithin eigenſchaftsloſer ſein ſolle, an Wichtigkeit bei Weitem; denn mit letzterm ſprach er einen auf Geſtaltung ſeiner philoſophiſchen Ueberzeugung noch ungleich eigenthümlicher und kräftiger wirkenden Grundſatz aus, der eben ſo zahlreiche Folgerungen in ſeinem Gefolge hatte, als dieſe ſich wenigſtens ihrem größern Theile nach von der gewöhnlichen Anſicht der Menge entſcheidend losſagten und von dieſer eben ſo wenig ergriffen werden konnten, als ergriffen wer-

35) Qd. omnis probus sit lib. p. 888. vergl. mit p. 867. u. fragm. Phil. bei Mang. opp. Phil. II. p. 635.

36) De somn. II. p. 1142.

den sollten. Er war die eigentliche Pforte zu der höhern Religionsphilosophie und der Scheideweg, an welchem sich die Pistis des Volks von der Gnosis der Eingeweihten trennte, die zwar wieder an einigen Stellen auf einander trafen und sich als Freunde begrüßten, aber nur um bald wieder von einander zu scheiden.

Zwei Folgesätze aus jener absoluten Losscheidung des höchsten Wesens von jeder Qualität lagen zunächst vor:

Gott an sich mußte den Menschen vollkommen unerfaßlich sein. [37]) Denn während wir nur Dasjenige bestimmt zu erkennen vermögen, was eben bestimmte Kennzeichen an sich trägt, durch deren Beachtung wir dieß in unsern Kenntnißbereich Aufzunehmende zu anderm uns bereits Bekannten zuordnen und doch auch wieder als ein Anderes von ihm unterscheiden; durch welche wir mit Einem Worte ihm Ort und Stelle in dem Kreise des von uns Erkannten anweisen: [38]) mußte es bei einem qualitätenlosen Wesen an einer jeden Unterlage für die Erkenntniß nothwendig mangeln. Wenn schon auch dieß vermittelnde Zwischenglied zwischen der Annahme der vollständigen Einfachheit Gottes und dessen vollständiger Unerfaßlichkeit erst bei den spätern Neuplatonikern, namentlich bei Plotin klärer entwickelt erscheint und Philo, wenigstens in den uns von ihm erhaltenen Schriften, dasselbe übergehend unmittel-

---

37) In dieser Hinsicht heißt Gott bei Philo ἀκατάληπτος de somn. I. p. 575. — de nom. mutat. p. 1045., ἄῤῥατος ibid. — leg. alleg. III. p. 99., ἀπερινόητος ibid. p. 1046., ἄδειπτος qd. det. p. 161. Wenn er anderwärts δυσθήρατος, δυστύπωτος καὶ δυσκατάληπτος de monarch. I. p. 815. und δυσόρατος de praem. et poen. p. 916. genannt wird: so ist Dieß kein Widerspruch gegen die behauptete vollkommene Unerfaßlichkeit Gottes von Seiten des Menschen. Der Widerspruch löst sich, wie wir Dieß genauer in dem Spätern anmerken müssen, darin, daß der Mensch zwar die entgegenstehenden Schwierigkeiten überwältigen kann, aber eben nur dadurch, daß er aufhört Mensch zu sein.

38) Vergl. de ebriet. p. 267.: ἐξ ἑαυτοῦ ἕκαστον ἀκατάληπτον, ἐκ δὲ τῆς πρὸς ἕτερον ἀγχιρίσεως γνωρίζεσθαι δοκεῖ.

bar von dem Einen auf das Andere schließt: so lassen sich doch auch bei ihm bereits Anklänge an dasselbe nachweisen. So sagt er de nomin. mutat. p. 1045.: „Meine nicht, daß das Seiende, welches nämlich in Wahrheit ist, von irgend einem Menschen erfaßt werden könne; denn wir haben kein Vermögen in uns,'[39]) durch welches wir uns Jenes vorzustellen vermöchten, weder der Sinn vermag es; denn es ist nicht sinnlich, noch irgend eine andere Kraft. So versuchte es Moses, der dieß formlose Wesen, Gott, zum Gegenstande seiner Betrachtung machte, — denn die heil. Urkunde (Exod. XX. 21. [18.]) berichtet, daß er in das Dunkel eingedrungen sei, hindeutend auf das unsichtbare Wesen — indem er Alles von allen Seiten erforschte, den Vielersehnten wenn auch nur von fern zu erblicken. Da er aber Nichts fand, ja, nicht einmal ein Bild dem Erhofften ähnlich: so verwarf er jede Belehrung aus andern Gegenständen und floh hin zu Dem selbst, was er suchte und bat und sprach: „„Zeige dich mir selbst: so werde ich dich vollkommen erkennen““, und doch ward er seines Wunsches nicht theilhaftig, da die Erkenntniß der körperlichen Dinge und der Verhältnisse, die sich nach dem wahrhaft Seienden entwickeln, als ein selbst für das Vorzüglichste der sterblichen Geschlechter vollkommen ausreichendes Geschenk geachtet ward.“ Hier steht offenbar das Dunkel (γνόφος), in welches Moses eindrang, mit dem formlosen Wesen (ἀειδὴς φύσις) in parallel sich erläuterndem Verhältnisse, und so erscheint der Mangel an Qualität als die Ursache, warum wir kein Vermögen haben, es uns vorzustellen (ἐναργοῦς φαντασίας ἀμοιροῦντες). [40]) Dasselbe wird in einer andern Stelle angedeutet;

---

39) Es möchte doch wol mit Mangey ὄργανον für ὁρᾶν an dieser Stelle zu lesen sein.

40) De monarch. I. p. 816. Das Wort ἐναργὴς ist hier vorzüglich bezeichnend; man mag sich nämlich daran erinnern, daß Homer sich dieses Wortes öfter bedient, wenn Götter sich in körperlich-sichtbarer Gestalt den Sterblichen zeigen (s. Passow Lex. u. d. W.). Daher ist dieses Wort dem Philo das gewöhnliche für die

denn wenn Philo de praem. ac poen. p. 916. es für unmöglich erklärt, Das, was beſſer ſei als die Güte und einfacher als das Einfache, zu erkennen: ſo will er offenbar eben Dieß hervorheben, daß die Armuth unſers Geiſtes, dem kein Begriff zu Gebote ſtehe, welcher hinaufreiche in das Gebiet der Grundurſache aller Dinge, uns verhindere, dieſelbe in den Bereich unſerer Erkenntniſſe zu ziehen. [41])

So gelangte denn Philo zu dem Reſultate, daß wir, deren Erkenntniß ſtets auf Kenntniß von Eigenſchaften baſirt iſt, unvermögend ſeien, etwas Anderes von Gott der höchſten unveränderlich-einfachen Grundurſache aller Dinge zu erkennen, als daß er ſei, ſeine ὕπαρξις, vermöge welcher er iſt (τὸ δὲ χωρὶς ὑπάρξεως οὐδὲν) [42]) und was nach ihm (und durch ihn) daſei; [43]) was dagegen für ſeine eigenthümliche Weſenheit (ἰδία ὕπαρξις) [44]) geachtet werden müſſe zu erkennen, dazu mußte er den Menſchen in Folge der natürlichen Beſchränktheit deſſelben für unfähig erklären. [45])

Weſenserkennung Gottes; ſo ähnlich auf der folgenden Seite: τῆς (θείας) φαντασίας ἐναργὲς εἶδος, u. leg. alleg. III. 79.

41) Aehnlich de somn. I. p. 575.: κατὰ πάσας ἰδέας ἀκατάληπτος. — qd. det. p. 161.

42) Qd. D. sit immut. p. 302.

43) Letzteres häufig angeſchloſſen an die Stelle Exod. XXXIII. 23.: ὄψει τὰ ὀπίσω μου, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ὀφθήσεταί σοι, welches Gott dem Moſes auf ſeine Bitte ſich ihm von Angeſicht zu Angeſicht zu zeigen antwortete. Vergl. de prof. p. 474. — de nom. mutat. p. 1045. — de poster. C. Mang. I. p. 258.

44) De praem. ac poen. p. 917.

45) De monarch. I. p. 815.: δύο δ' ἐν ταῖς περὶ θεοῦ ζητήσεσι τὰ ἀνωτάτω ταῦτα ἐπαπορεῖ ἡ διάνοια τοῦ φιλοσοφοῦντος ἀνθρώπου· ἓν μὲν εἰ ἔστι τὸ θεῖον ἕνεκα τῶν ἐπιτηδευμάντων ἀθεότητα, κακιῶν τὴν μεγίστην· ἕτερον δὲ τὸ τί ἐστι κατὰ τὴν οὐσίαν. Τὸ μὲν οὖν πρότερον οὐ πολὺς πόνος ἰδεῖν, τὸ δὲ δεύτερον οὐ χαλεπὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἴσως ἀδύνατον. — qd. D. sit immut. p. 302.: ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτός, ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον, ὕπαρξις γάρ ἐστιν ὃ καταλαμβάνομεν αὐτοῦ. — de praem. ac poen. p. 916. — de poster. C. Mang. I. p. 258.

Ein solches Resultat seiner bisherigen Forschungen über das Göttliche, welches sich selbst zu vernichten, oder wenigstens jeden fernern nähern Umgang des Menschen mit dem Göttlichen auszuschließen schien, hätte den Philo bedenklich und im Vertrauen gegen seine Vordersätze wankend machen sollen. Allein Nichts weniger geschah. Er philosophirte aber auch gar nicht (wenigstens nicht zunächst) im Interesse des menschlichen Geschlechts, dem er freilich auf diese Weise seinen Gott raubte, sondern lediglich im Interesse dieses Gottes selbst, und beabsichtigte weiter Nichts, als dessen Vollkommenheiten auf die anscheinend höchste Höhe zu stellen. Wenn er ihn so zuletzt über den Gesichtskreis des Menschen hinausschraubte und ihn auch dem Geistesauge des Menschen völlig entrückte: so kümmerte ihn Dieß hierbei nicht nur nicht, sondern schien ihm sogar eine Bürgschaft für die Wahrheit und Gotteswürdigkeit seiner Ansichten zu sein, da er sich nicht überreden konnte, daß Jemand das volle Gewicht der überschwenglichen Majestät eines Gottes, den Himmel und Erde nicht zu fassen vermöge, lebendig-klar fühlen und zugleich meinen könne, daß dieser Gott ergriffen werden möge von den enggesteckten Grenzen menschlich-geistiger Kräfte, die das ihnen Nächstgestellte so mühsam und unsicher sich aneigneten und gleichsam zur fortwährenden Erinnerung an ihre Schwäche, zur fortgehenden, niederhaltenden Mahnung ihre Schranken nicht zu vergessen und zu überschreiten, sich selbst zum unauflöslichen Räthsel gestellt seien. Es war einer der ersten Sätze, welchen die philosophirende Vernunft in noch unentwickelter Kindheit festhalten zu müssen glaubte, daß nur das Gleiche von Gleichem erkannt werden könne. Philo hat diesen Satz nicht durch ausdrückliche Wiederholung für den seinigen anerkannt, aber wenigstens in Betreff des Göttlichen hielt er ihn fest und behauptete, nur das Göttliche und nicht das ungöttliche menschliche Auge vermöge die dunkeln Tiefen der Gottheit zu ermessen. [46])

46) De praem. ac poen. p. 916.: ἀμήχανον γὰρ ἑτέρου τινὸς θεωρεῖσθαι, διότι μόνον θέμις αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ καταλαμβάνεσθαι.

So vereinigte sich also das Vertrauen, welches Philo seinen Vordersätzen schenkte, noch obenein mit einem freilich kränkelnden und kraftlosen Gefühle einer falschen Frömmigkeit, die, fern davon zu ahnen, wie in wechselseitig sich bestimmendem Verhältnisse mit der Vorzüglichkeit des Geschöpfes die Majestät des Schöpfers sich steigere, den Menschen zur Ehre Gottes nicht tief genug zu erniedrigen weiß, um ihm die niederschlagende Lehre von einem dem Menschen völlig unbekannten Gotte zur theuern Ueberzeugung umzugestalten.

Damit sich aber doch zum Mindesten kein Zweifel wider seine Speculationen an diese Behauptung einer absoluten Unerkennbarkeit des höchsten Wesens anschlösse, berief er sich noch für letztere bald, wie in der angegebenen Stelle (aus de nomin. mutatione), auf göttliche Aussprüche, bald auf das Zeugniß menschlicher Weisheit, die diese schon früher erkannt habe, und erinnert hierbei namentlich an die freilich nur ähnlichen Aussprüche Plato's, daß es schwer sei den Schöpfer und Vater des Universums kennen zu lernen, und unmöglich die Kenntniß von ihm Andern mitzutheilen; [47]) bald endlich auch eben zur Beschämung für Die, welche etwa stolzern Sinnes, ihr Recht auf Erkenntniß Gottes nicht aufgeben möchten, auf noch augenfälligere Beweise ihrer Schwäche, wie de nomin. mutat. p. 1045. sqq. „Was ist es denn Wunderbares," sagt er an dieser Stelle, „wenn Das, was in Wahrheit ist, dem Menschen unerforschlich bleibt? Ist doch der in einem Jeden von uns wohnende Geist uns unbekannt. Oder wer kennt das Wesen der Seele, dessen Dunkelheit tausend Streitigkeiten unter den Sophisten erzeugt hat, indem sie Meinungen aufführten, die einander entgegengesetzt waren, oder auch aller Entstehungsanalogie (so möchte das Wort γένος hier übersetzt werden müssen) widerstritten?" [48]) Eine Zusammenstellung, die noch

47) S. oben S. 33. Note 7.

48) Leg. alleg. I. p. 57.: ὁ νοῦς (ὁ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν) τὰ μὲν ἄλλα νοεῖ, ἑαυτὸν δὲ οὐ καταλαμβάνει· εἰπάτω γάρ τις· τί ἐστι καὶ ποταπός; πνεῦμα, ἢ αἷμα, ἢ ἀήρ, ἢ τί (sic leg.) ἕτερον

weit ſchlagender erſcheint, wenn man berückſichtigt, was ſpäter noch weiter erörtert werden muß, daß Philo Gott als den in Allem wirkſamen Geiſt (ὁ νοῦς τῶν ὅλων) betrachtete, wodurch dieſer Schluß nun im ſtrengſten Sinne von dem Geringern auf das Größere ſehr viel an Bündigkeit gewann.

Sehr nahe mit dieſer Unerfaßlichkeit Gottes zuſammenhangend, ja, faſt nur dem Ausdrucke nach von ihr unterſchieden, iſt die zweite Folgerung, welche Philo aus der als nothwendig angenommenen abſoluten Entfernung aller Eigenſchaften von dem göttlichen Weſen zog. Es iſt die bei ihm und dann in der ſpätern Zeit ſehr oft wiederkehrende Behauptung, daß vom Menſchen kein Name gebraucht werden könne, der dem höchſten Weſen im eigentlichen Sinne zukäme. Es iſt unnennbar und unausſprechlich (ἀκατονόμαστος καὶ ἄῤῥητος).[49] Die Stelle des Moſes, an welche Philo dieſe Anſicht anzuknüpfen pflegte, iſt die ſchon früher einmal berührte Exod. III. 14.: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, die er hierbei um ſo lieber benutzte, da ſie zugleich mit dem Belege auch den Grund dafür anzugeben ſchien, warum dem höchſten Weſen kein menſchlicher Name im eigentlichen Sinne beigelegt werden könne. Beides findet ſich angedeutet de vit. Mos. I. p. 614. Da nämlich Moſes von Gott beauftragt ward, die Juden von dem göttlichen Willen, daß ſie Aegypten verlaſſen ſollten, zu benachrichtigen, und ihm nicht unbekannt war, daß ſeine Stammgenoſſen und die übrigen Alle an dem Geſagten zweifeln würden: ſprach er zu Gott: „Wenn ſie nun forſchen, welches der Name Deſſen ſei, der mich ſchickt, und ich ſelbſt ihn nicht nennen kann: werde ich dann nicht zu betrügen ſcheinen?“ Gott aber antwortete ihm: „Vor Allem ſage ihnen, daß ich Der ſei, der da iſt, damit ſie den Unterſchied zwiſchen Dem, was an ſich iſt, und Dem, was nicht iſt, erkennen und lernen mögen, daß mir

---

σῶμα· ἢ τοσοῦτόν γε· ἢ ὅτι σῶμά ἐστιν, ἢ ὅτι πάλιν ἀσώματον. Εἶτα οὐκ εὐήθεις οἱ περὶ θεοῦ σκεπτόμενοι οὐσίας;

49) De somn. I. p. 575. — de vita Mos. I. p. 614. (Gott ſpricht:) οὐδὲν ὄνομα ἐπ' ἐμοῦ τὸ παράπαν κυριολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι, vergl. de nom. mutat. p. 1045.

kein Name im eigentlichen Sinne zukommt.“ Es war sonach keine ganz leere Grille, wenn es Philo so oft und so entscheidend nur als Folge menschlicher Schwäche bezeichnet, sich Gott unter einem Namen zu denken. Sei der Name welcher er wolle, es muß sich mit ihm und durch ihn hervorgerufen ein bestimmtes Bild vor unsrer Seele formen und gestalten Dessen, den er nennt, wenn er nicht eben nichts Bestimmtes nennen und so kein Name sein soll. Und Dieß, diese bestimmte Gestaltung, diese beschränkende Fassung des Unermeßlichen und Unerfaßlichen in ein Bild — wenn auch nicht geformt aus Stein oder Holz, die kurz vorher noch völlig ungestaltet waren, als sie der Steinbrecher oder Baumfäller aus ihrer natürlichen Verbindung lostrennte und deren den (aus ihnen gebildeten) Göttern verschwisterte und verwandte Theile zu Wasserbecken, Fußbänken und noch andern unedlern Gefäßen verwendet worden sind, [50]) wenn auch nur die Fassung in das geistige Bild eines Begriffs — Dieß war es, was dem Philo, der ja einmal nur einen vollkommen eigenschaftslosen und unerfaßlichen [51]) Gott für vollkommen göttlich halten zu können meinte, so ganz unwürdig erschien, daß er meinte, gegen einen solchen Wahn in allen Formen, in welche er sich kleiden möchte, ankämpfen, ihm jeden Anhaltungspunkt, an welchen er sich anschlösse, entnehmen, ihm jede Unterlage, auf welcher er mit einiger Bequemlichkeit ruhen könnte, entrücken zu müssen. „Die Namen“, spricht er de nomin. mutat. p. 1046., „sind Abzeichen geschaffener

50) Dieß de vit. contemplat. p. 890. Ein ähnlicher Ausfall auf die Thorheit solcher Götzendiener de decal. p. 754., wo er sie daran erinnert, wie es doch immer das höchste Streben sein müsse, Gott ähnlich zu werden. Sie möchten also diesen Steinbildern nachstreben; mit ihren Augen nicht sehen, mit ihren Ohren nicht hören u. dergl.

51) Denn Letzteres schloß sich natürlich an. Ein vom Geist aufgestelltes Bild wurde doch von diesem erfaßt; vergl. leg. alleg. I. p. 57.: εἰκότως οὖν ὁ Ἀδὰμ. τ. ἐ. ὁ νοῦς τὰ ἄλλα ὀνομάζων καὶ καταλαμβάνων ἑαυτῷ ὄνομα οὐκ ἐπιτίθησιν, ὅτι ἑαυτὸν ἀγνοεῖ καὶ τὴν ἰδίαν φύσιν.

Dinge (γενητῶν σύμβολα). Suche ſie nicht bei unerſchaffenen Weſen.“ Jeder Name, er ſei welcher er wolle, ſetzt den Genannten, indem er ihn auf der einen Seite beſchränkt, auf der andern in eine engere Verbindung mit etwas Anderm. Darum konnte dem Philo kein Name Gottes genügen. „Der Seiende“, ſpricht er de nomin. mutat. p. 1048., „iſt nicht Eines von denjenigen Gegenſtänden, welche in eine gewiſſe Verbindung zu irgend etwas Anderm treten (τὸ γὰρ ὄν, ᾗ ὄν ἐστι, οὐχὶ τῶν πρός τι). Es erfüllt ſich ſelbſt, es iſt ſich ſelbſt genug, auf gleiche Weiſe wie vor dem Entſtehen der Welt, ſo nachdem das All geworden iſt.“ Selbſt der Name „Gott“ dünkte ihn darum nicht edel, nicht das höchſte Weſen, wie es iſt, erfaſſend. Auch der Name „Gott“ drückte ihm nur ein Verhältniß des höchſten Urgrunds zu dem Geſchaffenen aus, [52]) und konnte darum nicht im eigentlichen Sinne (κυρίως) von dieſem ſelbſt gebraucht, mußte darum einem niedern Weſen ertheilt werden, welchem Philo es auch zugeſtand, daß es mit dem Geſchaffenen in Berührung kommen könne. So war es der göttlichen Natur gemäß zu ſein und nicht genannt zu werden. [53]) Die einzigen Bezeichnungen, die dem höchſten Weſen nach Philo zukommen, eben weil ſie keine Namen ſind, die das Unerfaßliche in ſich begreifen wollen, ſondern Bezeichnungen des Einzigen ſind, was uns von ihm bekannt iſt, ſeines einfach-eigenſchaftsloſen Vorhandenſeins, ſind die bereits früher erwähnten des Einen und Einzigen (τὸ ἓν), [54]) des Seienden (ὁ ὤν, τὸ ὄν) [55]) und des in Wahrheit Vorhandenen (τὸ ὄντως

52) Nämlich das der Güte, wie ſpäter mit Weiterm erörtert werden wird.

53) Gott ſpricht (de nom. mutat. p. 1045.): εἶναι πέφυκα οὐ λέγεσθαι. — de somn. I. p. 599.: καὶ γὰρ ἐν ἑτέροις σκεψάμενος εἴ ἐστί τι τοῦ ὄντος ὄνομα σαφῶς ἔγνων, ὅτι κύριον μὲν οὐδέν, ὁ δ' ἂν εἴπῃ τις καταχρώμενος ἐρεῖ, λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν ἀλλ' ἢ μόνον τὸ ὄν.

54) S. Note 26. dieſes Kap.

55) S. daſelbſt Note 21.

ὄν, [56]) τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν, [57]) ipse ſchlechthin), [58]) letztere, Bezeichnungen, deren völliges Gewicht nur Derjenige richtig abwägt, der im Voraus berückſichtigt, daß Philo im eigentlichen Sinne des Worts nichts Anderes, als dieß wahrhaft Seiende in That und Wahrheit vorhanden glaubte. Eine Anſicht, die wir jetzt bloß zur nähern und vollſtändigern Deutung dieſer Bezeichnungen als Ueberzeugung Philo's hinſtellen. Erſt ſpäter werden wir verſuchen, mitzutheilen, wie er ſie faßte und zu ſichern unternahm. So viel wird ſich nun aber ſchon zum Voraus mit Leichtigkeit ergeben, wie wichtig dem Philo die oben bezeichnete Stelle ſein mußte, in welcher ſich Gott keine andere Bezeichnung beilegen wollte, als vorzugsweiſe die τοῦ ὄντος, wodurch er ſich noch Nichts beifügte, ſo daß es dem menſchlichen Verſtande möglich geweſen wäre, ihn zu erfaſſen, ſondern nur bei ſeinem Vorhandenſein ſtehen blieb; [59]) und wie grade ſie mehre ſeiner wichtigſten Dogmen trug. Ein Beleg zu Dem, was früher angegeben ward, daß dieſe Stelle (freilich aber nur in der alexandriniſirenden Ueberſetzung) in unſerm Alexandrinismus keine geringe Rolle ſpielte.

Wenn wir Das, was wir bisher über die Anſichten mittheilten, zu denen Philo in Betreff der letzten Urſache alles Er-

---

56) De gigant. p. 295.

57) De vit. Mos. II. p. 664.

58) Quaest. in Genes. I. 99.

59) De somn. I. p. 599. (Gott hat geſagt): ἐγώ εἰμι ὁ ὤν· ἵν' ὧν ἀδύνατον ἀνθρώπῳ καταλαβεῖν μὴ ὄντων περὶ θεὸν ἐπιγνῷ τὴν ὕπαρξιν. Der Sinn iſt durch eine ungewöhnliche Attraction unklar geworden. Philo hat ſich in ſeine Worte verwickelt und man hat zu überſetzen: damit doch der Menſch Gottes Vorhandenſein erkennen möge, da Das nicht vorhanden iſt, ohne welches (τούτων μὴ ὄντων, ὧν μὴ ὄντων ἀδύνατον rell.) es dem Menſchen unmöglich iſt, Gott ſelbſt zu erfaſſen. Ganz verfehlt und ohne Sinn iſt die Ueberſetzung bei Mangey: „ut quae homo non possit cogitare a Deo abesse". Mit mehr Sinn, doch auch fehlerhaft Höſchel: „ut cum homo non possit cogitare, nisi quae non adsunt Deo, saltem eum esse credat".

ſchaffenen gelangte, in kurzen Ueberblick gefaßt uns vor Augen ſtellen, die unendliche Vollkommenheit und Einfachheit uns vor unſern Geiſt zurückrufen, die dem menſchlichen Verſtande keinen Begriff, die der menſchlichen Sprache kein Wort übrig läßt: ſo möchten wol auch wir uns veranlaßt fühlen zu Philo zu ſprechen, was Plotin [60]) nach einer ähnlichen Darſtellung Deſſen, was er für völlig einfach erkläre, ſich von ſeinen Leſern zurufen läßt: „Nun ſchweig' aber auch über dein Einfaches, da du es ja ſelbſt für unerfaßlich und unausſprechbar erklärſt.“ Und fürwahr, es möchte ſcheinen, als hätten wir hierzu nicht minder Recht; denn waren jene Vorderſätze begründet, die in dem Bisherigen entwickelt vorliegen: ſo ſchien es an ſich widerſprechend und ſelbſt für jenes Weſen unmöglich, den Menſchen zur nähern Einſicht Gottes hinzuleiten. Ja, Philo ſelbſt ſcheint die Unmöglichkeit einer ſolchen Offenbarung als Folgeſatz ſeiner Anſichten anzuerkennen. Wenigſtens läßt er einmal [61]) bei Erklärung der Bitte Moſis zu Gott (Exod. XXXIII. 13.): „Offenbare du dich mir ſelbſt“, dieſen darauf antworten: „Dieß Streben nehme ich als lobenswerth mit Beifall auf, die Bitte aber ſteht keinem geſchaffenen Weſen zu, doch will ich dir gewähren, was du zu empfangen fähig biſt (τὰ οἰκεῖα λῃψομένῳ); denn ſo viel zu empfangen, als ich mit Leichtigkeit geben kann, vermag kein Menſch und nicht nur die menſchliche Natur, ſondern weder der ganze Himmel, noch die ganze Welt vermag mich zu erfaſſen.“

Und doch würden wir uns gar ſehr irren, wenn wir meinten, wir ſtünden nun in Wahrheit am Ausgange der philoniſchen Speculationen über das göttliche Weſen, wir ſind vielmehr eben erſt an der Schwelle zu ihnen angelangt und es darf uns Dieß nicht befremden. Denn es iſt eine Bemerkung, die in der Geſchichte der Religionsphiloſophie aller Jahrhunderte ihre reichlichen Belege findet, daß Diejenigen, welche am meiſten

60) Ennead. III. 8. 8.

61) De monarch. I. p. 816. 7.

von den Schwierigkeiten der Erkenntniß Gottes reden, doch in der That am allermeisten von ihm zu wissen pflegen. Auch würde ein Verwerfen aller nähern Berührungen des Menschlichen mit dem Göttlichen für einen jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophen völlig unthunlich gewesen sein. Es würde Dieß, wie ihrem vornehmsten philosophischen Bedürfnisse, so ihren höchsten philosophischen Wünschen schlechthin zuwidergelaufen sein. Beide verlangten, wie wir oben sahen, das Vorhandensein und mithin die Möglichkeit der Rechtfertigung der innigsten Gemeinschaft des Menschen mit dem vollkommen Göttlichen theils im Allgemeinen, wie solche vom Judaismus, als einer geoffenbarten Lehre, überhaupt vorausgesetzt ward, [62]) theils im Einzelnen, wie solche die alexandrinischen Juden vermöge ihrer klimatischen Wünsche ersehnten. [63])

So denn auch bei Philo; und ob er schon auf das Bestimmteste und Wiederholteste im Satze und in dessen Ausführung behauptet hatte, daß nur das Göttliche sich selbst zu erforschen vermöge und dem Menschen nichts Anderes zustehe, als die Ueberzeugung von dessen Vorhandensein: so sind doch seine fernern Philosopheme fast nur Theologumene, und ungescheut spricht er es aus, daß er eben die Erkenntniß Gottes, wie er sei, als Ziel aller seiner philosophischen Bestrebungen, ja, als Endzweck des menschlichen Daseins überhaupt ansehe. So klärlich de sacrific. p. 869. Nachdem er die Thorheit der Menschen gescholten und beklagt hat, die entweder in ungemessener Selbstliebe Dessen, der in That und Wahrheit Gott ist, vergäßen und Anbeter der Vernunftschlüsse [64]) oder der Sinne jetzt Dieses, jetzt Jenes zum Gott umbildeten, oder auch vollkommen ohne Gott lebten, oder die im Gegensatze zu letztern eingebildete Göttergenealogieen aufführten: fügt er

62) S. oben S. 42. u. 115.

63) S. oben S. 44.

64) *Τοῦ νοῦ θεασάμενοι*, näher bestimmt durch die bald darauf folgenden Worte *τὸν λογισμὸν ἐξεθείωσαν*.

im Frohgefühle seiner bessern Einsicht und seines edlern Strebens die Worte an: „Aber wir Schüler und Befreundete des Propheten Moses lassen nicht ab von dem Forschen nach Dem, was wirklich vorhanden ist, fest glaubend, daß Dieses zu erkennen das Ziel des Glücks, ein ununterbrochenes Leben sei, indem auch das Gesetz (Deuteron. IV. 4.) sagt, daß Die, die Gott nahe sind, lebten. Eine wichtige, dem Weisen theure Lehre. Denn in Wahrheit sind Die, die von Gott geschieden sind (ich lese ἄθεοι mit Mang. an der Stelle von ἄθλιοι), an der Seele tod; Diejenigen aber, die bei dem einigen Gotte ihre Stellung eingenommen haben, leben ein unsterbliches Leben.“ „Das Ziel dieser Laufbahn“ (sagt er anderswo) „ist die Erkenntniß und das Wissen von Gott.“ [65] Ja, er unterscheidet selbst leg. alleg. III. p. 79. unbedenklich in Worten, deren Sinn die Folge noch klärer enthüllen wird, von der niedern Erkenntniß Gottes, die wir uns durch Kenntniß seiner Werke erwürben, die vollkommnere und reinere, das Gottschauen, [66] das z. B. dem Moses zu Theil geworden sei, „indem er, das Geschaffene überschreitend, eine augenfällige Darstel-

65) Qd. D. sit immut. p. 314.: τὸ δὲ τέρμα τῆς ὁδοῦ γνῶσις ἐστι καὶ ἐπιστήμη θεοῦ. Vergl. de ebrietate p. 251.: τελειότερον τί ἂν εἴη τῶν ἐν ἀρεταῖς ἢ τὸ ὄντως ὂν ἰδεῖν; — de migrat. Abrah. p. 395. genannt als μεγίστη πασῶν δωρεά. — de Abrahamo p. 358.: ὅτῳ δ' ἐξεγένετο μὴ μόνον τὰ ἄλλα, ὅσα ἐν τῇ φύσει, δι' ἐπιστήμης καταλαμβάνειν, ἀλλὰ καὶ τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τῶν συμπάντων ὁρᾶν, ἐπ' ἄκρον εὐδαιμονίας ἴστω προειληλυθώς. — leg. alleg. III. p. 69. — quod deter. p. 171.

66) ἡ τοῦ ὄντος θέα de migrat. Abrah. p. 414. cl. de ebriet. p. 262. — ἡ ὄψις θεοῦ qd. deter. p. 184. — ἡ θεία φαντασία de nomin. mutat. p. 1044. — ἡ τοῦ θεοῦ ἐπίγνωσις leg. alleg. III. p. 69. Vergl. außerdem Note 65. u. 67. und die Bezeichnungen: ὁρᾶν τὸν θεὸν de migrat. Abrah. p. 419. — leg. alleg. II. p. 1103. — φαντασιοῦν τὸ ἀγέννητον quod det. pot. p. 184. — ἰδεῖν, καθορᾶν, βλέπειν τὸν ὄντα leg. alleg. II. p. 1102. — de conf. ling. p. 332. — leg. alleg. III. p. 92.

ſtellung [67]) des Unerſchaffenen empfing und durch dieſe ihn ſelbſt und ſeinen Schatten (die Welt) ergriff.“ [68])

Es war ſichtlich für Philo nur Eine Löſung dieſes Räthſels möglich, nur Ein Weg, auf welchem er das ſcheinbare Mißverhältniß zwiſchen menſchlicher Kraft und menſchlicher Beſtimmung im Leben wie in der Philoſophie ausgleichen konnte, der aber auch zugleich den philoſophiſchen Grund an die Hand gab, warum in dieſer Erkenntniß die höchſte Seligkeit geſucht werden müſſe. Das Göttliche konnte nie in den Bereich des Menſchlichen treten: wie, wenn der Menſch ſich zu göttlicher Würde emporzuheben vermochte; wie, wenn auch in dem Menſchen der Keim göttlichen Weſens ruhte, der Entwickelung zu eignem göttlichen Weſen und eigner göttlichen Kraft fähig; wie, wenn der Menſch alſo zur Ebenbürtigkeit mit Gott geadelt, Gott ebendeßhalb zu ſchauen vermochte, weil er nun ihm ſelbſt gleich war? [69])

Von dem tüchtigen Grunde ſolcher hohen Hoffnung, die ihn ſelbſt begeiſterte und allen ſeinen Bedürfniſſen und Wünſchen entſprach, Andere zu überzeugen, darnach ſtand Philo's Sinn. Für dieſen Zweck ſtritten in näherer und weiterer Ferne glücklicher oder minder glücklich alle Kräfte ſeines Geiſtes. Er war der Mittelpunkt ſeiner philoſophiſchen Beſtrebungen.

Allein bevor wir von Feſtſtellung ſeines philoſophiſchen Endzwecks zum Nachweiſe übergehen, wie er denſelben zu erreichen ſtrebte, iſt es nothwendig noch einen Punkt zu berühren, der für Behandlung der philoniſchen Philoſophie von der entſcheidendſten Bedeutung iſt und an keinem Orte klärer als hier erläutert werden mag. Er bedarf um ſo mehr der ſorg-

67) Ἔμφασιν ἐναργῆ, vergl. qd. deter. pot. ins. p. 184., ſ. Note 40. dieſes Capit.

68) Aehnliches de vit. Mos. I. p. 627. sq.

69) Vergl. de migrat. Abrah. p. 396. sq. — qd. deter. p. 161.: πᾶσι τοῖς μέσοις ἀόρατος ὢν (ὁ θεός); den Vollkommnen in keine Weiſe, wie denn Moſes ein θεατὴς τῆς ἀειδοῦς φύσεως, ein θεόπτης war, de nomin. mut. p. 1045.

fältigsten Beachtung und verdient sie, da daraus, daß er ganz übersehen, oder doch sehr geringschätzig behandelt ward, unglaublich viel Mißverständnisse und ungerechte Beurtheilungen unseres Philo erwachsen sind. Auch der neueste Bearbeiter des letzteren würde sich bei sorgsamer Beherzigung jenes gewiß nicht veranlaßt gefunden haben, in dem Ganzen der philonischen Lehre ein mürbes und loses Gewebe zu erblicken, das kaum von der Phantasie zusammengehalten werde, während der Verstand überall schneidende Widersprüche finde. [70]) Dieser vorzüglich wichtige und doch so wenig beachtete Punkt besteht in einer strengen Unterscheidung der eigentlichen und uneigentlichen, der genauern und minder genauen Redeweise, die bei Philo namentlich in der Lehre von Gott und den göttlichen Eigenschaften um so sorgfältiger und umsichtiger gehandhabt werden muß, je leichter, ja, nothwendiger sich grade bei dieser eigentliche und uneigentliche Rede mischen konnte und je durchgreifender wichtig diese Lehre für die Durchschauung und Constituirung der ganzen philonischen Weltansicht ist. Es ist unumgänglich nöthig hierüber noch einiges Nähere beizubringen.

Mochte auch Philo sich und Andere davon überzeugen, daß der Mensch im Stande sei, die Schwachheit seiner eignen Natur zu bannen und sich, ob er schon in seinem gewöhnlichen Zustande vollkommen unfähig war, Gott auf irgend eine Weise zu erkennen, so zu vergeistigen und zu vergöttlichen, daß er Gott schaue: so konnte er doch keinesfalls die Hindernisse der Sprache beseitigen, die sich ihm entgegenstellten, wenn er nun Andern mittheilen wollte, was er selbst auf solchem Wege gefunden und genossen habe. Gott und Göttliches blieben auch Dem, der sich zu so hoher Würde und Seligkeit empor geschwungen hatte, immer unaussprechlich und unbeschreiblich. So lange er also kein geistigeres Vehikel der Mittheilung zwischen Geistern an-

70) Gfrörer kritische Geschichte des Urchristenthums 1. Bd. 2. Abtheil. S. 1.

wenden konnte, als die Sprache: so lange konnte er immer nur in uneigentlicher und unentsprechender Weise das ihm Aufgeschlossene Andern enthüllen. Er mußte natürlich Gott nennen und beschränken, wenn er sich irgend wie über ihn verständlich machen wollte. Daher der natürliche und nothwendige Widerspruch zwischen seinen religiösen Grundsätzen und seinem religiösen Unterrichte.

Klares Zeugniß aber dafür, daß der Gegensatz zwischen Wort und Lehre bei Philo grade von diesem Standpunkte aus aufgefaßt und beurtheilt werden müsse, nämlich von der Unmöglichkeit aus das Göttliche in Worten rein zu erfassen und dem Bedürfnisse der Menschen näher über Gott belehrt zu werden, gibt die Mühe, mit der er sichtlich nach Worten ringt, mit der er diesen, die ihn immer und immer in dem Materialen festhalten, ihr geistigstes Element zu erpressen sucht, und die öfters ausgesprochene Klage, daß der Reichthum seiner Sprache zu arm, daß sein Geist zu irdisch sei, um festhalten oder auch nach Außen zu wahrnehmbar machen zu können, was er Ueberschwengliches und Unnennbares in sich trage. [71])

---

71) Vergl. u. A. legat. ad Caj. p. 992. sq. Hier will er das Glück Dessen beschreiben, der Gott schaue, und will zeigen, welchen beseligenden Einfluß solches Gottschauen auf den Menschen üben müsse. „In welch' reichem Maße", ruft er aus, „muß sich Tugend, Schönes und Gutes in der Seele Dessen finden, welcher alles Geschaffene überschreitend das Unerschaffene und Göttliche zu schauen gelehrt ist, das erste Gute und Schöne und Glückliche und Selige, oder wenn wir die Wahrheit sagen sollen Das, was besser ist als das Gute und seliger als das Selige und glücklicher als das Glück selbst und wenn noch irgend etwas Vorzüglicheres genannt werden mag. Denn nicht vermag das Wort hinaufzuklimmen zu dem Gott, der nicht berührt und nicht ergriffen werden kann, sondern es sinkt zurück und reicht nicht hinauf zu ihm (ὑπονοστεῖ καὶ ὑποδύεται), unfähig, eigentliche Ausdrücke an die Hand zu geben, die zu Stützpunkten dienen und Aufklärungen über ihn geben könnten (ἐπιβάθρᾳ χρῆσθαι πρὸς δήλωσιν) — —. Und nicht der ganze Himmel, ob er schon zur vernehmlichen Stimme würde (ἔναρθρος φωνή),

Rechtfertigung aber ſolchen Unternehmens, daß er zu Nutzen und Frommen ſchwächerer Brüder, die außerdem auch nicht eine Ahnung erhielten, weſſen Glücks und welcher Höhe der Menſch und folglich auch ſie fähig ſeien, das Vollkommne und Geiſtige durch Unvollkommnes und Sinnliches zu entweihen, glaubte er in dem Vorgange des Göttlichen ſelbſt zu finden, welches ja auch ſeine Majeſtät nicht für zu unverletzlich geachtet habe, um nicht zum Wohle der Menſchen, denen Kenntniß des vollkommenſten Weſens das vollkommenſte Glück ſei, in Worten, dieſen verſtändlich, wenn ſchon ſeiner nicht entſprechend, ſie zu belehren und belehren zu laſſen. Schon die Offenbarung ſelbſt als ſolche, die Philo ja unbedingt als vorhanden ſetzte, war ein Beleg hierzu, indem dieſe doch ſichtlich in menſchlicher Rede Unterricht über göttliche Dinge enthielt. [72]) Beſtimmter noch vertheidigte aber Philo einen ſolchen letztern durch die Worte der Schrift ſelbſt Exod. III. 14. f., damit das göttliche Anſehen die Rechtfertigung der menſchlichen Schwäche übernähme. [73]) Nachdem er nämlich bei Erklärung dieſer Stelle durchgeführt hat (was wir oben bereits berührten), wie Gott durch den Ausſpruch er ſei, der da iſt, erklärt habe, daß er nur ſei und nicht genannt werden könne, fügt er de Abrah. p. 357. hinzu, daß Gott nach ihr dennoch dem menſchlichen Geſchlechte eine (für dieſes) geeignete Benennung (*κλῆσιν οἰκείαν*)

---

möchte für treffende und paſſende Ausdrücke leicht Mittel finden.“ de sacrif. p. 147.: *οὐδὲ τὰ ὅσα ἀνθρώποις ἐπὶ θεοῦ κυριολογεῖται, κατάχρησις δὲ ὀνομάτων ἐστὶ παρηγοροῦσα τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν.*

72) Dieß ausdrücklich hervorgehoben de post. C. Mg. T. I. p. 253.: *ἢ οὐχ ὁρᾷς, ὅτι καὶ ὁ θεὸς οὐκ ἀναλογοῦντας τῷ μεγέθει τῆς αὐτοῦ λογιότητος χρησμοὺς ἀναφθέγγεται, πρὸς δὲ τὴν τῶν ὠφεληθησομένων ἀεὶ δύναμιν;*

73) Zu ähnlichen Zwecken benutzt Philo auch Exod. XIII. 11. (de sacrific. Caini et Ab. p. 146.): *καὶ ἔσται ὡς ἂν εἰσαγάγῃ σε κύριος ὁ θεός σου εἰς τὴν γῆν τῶν Χαναναίων, ὃν τρόπον ὤμοσε τοῖς πατράσι σου.* Auch dieſen Schwur glaubt er von Gott der menſchlichen Schwachheit halber gethan.

seiner gewährt habe, nicht als ob er selbst, sondern weil die Menschen einer solchen bedürften, damit sie doch ihre Zuflucht zu ihm in Flehen und Beten nehmen könnten und es ihnen nicht an heilsamer Hoffnung gebräche. Dieß glaubt er namentlich [74]) in den Worten derselben zu finden, welche Gott zu Moses sprach: „Also sollst du zu den Kindern Israel reden: Der Herr, eurer Väter Gott, der Gott Abraham's, der Gott Isaak's und der Gott Jakob's hat mich zu euch gesandt". Hierdurch glaubte er nämlich die Menschen von Gott selbst berechtigt, sich der Namen Herr und Gott auch von ihm, dem völlig Namenlosen, zu bedienen. Aber ängstlich besorgt, nicht mißverstanden zu werden, dringt er an eben der Stelle, in welcher er der menschlichen Schwäche weicht, ernstlich darauf, daß dieß Weichen nur als Folge menschlicher Schwäche anerkannt werde, und benutzt, um Dieß eindringlicher einzuschärfen, die Worte, welche Jehovah an die erwähnten anschließt, und die auch, in der Form der alexandrinischen Uebersetzung freilich leichter als im Urtexte, die Hand zu einer solchen Beschränkung bieten konnten: *τοῦτό μου ἐστὶν ὄνομα αἰώνιον καὶ μνημόσυμον γενεῶν γενεαῖς* Exod. III. 15. Sehr bestimmt hebt hier Philo Dieß hervor, daß dieser Name bloß ein weltlicher (*αἰώνιον*) gleichsam nur für diese Menschenwelt gebilligter genannt werde, keineswegs aber ein vorweltlicher, d. h. ein dem höchsten Wesen auch ohne jene sich zu menschlicher Schwäche herablassende Güte eigenthümlicher Name sei, [75]) daß dieser nun allerdings die Fassungs- und Verstandeskraft der Menschen nicht überschreite, um — der Ursache gemäß, warum er gegeben ward — das Anden-

---

74) Vergl. die erläuternde Parallelstelle de nomin. mutat. p. 1046.

75) Daß Philo Dieß unter einem *ὄνομα αἰώνιον* dachte, liegt, glaub' ich, in dem Zusammenhange der ganzen Schlußreihe und unserer einzelnen Stelle (de nom. mut.) an sich klar vor; *ὄνομα αἰώνιον, ὡς ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς αἰῶνι ἐξεταζόμενον, οὐκ ἐν τῷ πρὸ αἰῶνος.* Bei der Erklärungsweise, die Philo überhaupt befolgt, kann es unmöglich befremden, daß er diese Worte anderswo (de Abrah. p. 357.) anders faßt.

ken an Gott ihnen zu erhalten und zu befördern (μνημόσυμον), aber dem ausdrücklichen Worte Gottes zu Folge nur für die erschaffenen Geschlechter (γενεαῖς), nicht den unerschaffenen Naturen (φύσεσιν ἀγεννήτοις) angemessen sei.[76]) Nach solcher Er-

---

76) Philo kannte dagegen auch einen göttlichen Namen, der diesem αἰώνιον und μνημόσυμον entgegengesetzt und für die unerschaffenen Naturen berechnet war; denn alles bisher über die Namenslosigkeit des göttlichen Wesens Gesagte bezieht sich bei Philo nur auf menschliche und eben deßhalb menschlich-bezeichnende und menschlich-beschränkende Namen. Neben Verwerfung dieser nahm er also allerdings einen göttlichen Namen an, der aber im strengsten Sinne des Worts ein göttlicher, das Göttliche durch das Göttliche bezeichnender Name war. Dieß findet in dem, was wir bereits oben kürzlich über die göttliche Erkenntniß beigebracht haben, seine Analogie und mit ihr seine Erklärung. Gott erschien als von Menschen unbegriffen und in so fern diese alle ihre Erkenntniß auf Qualitäten stützen als unbegreiflich. Fern aber war Philo davon anzunehmen, daß Gott überhaupt nichts Erkennbares sei. Er spricht vielmehr zu wiederholten Malen von einer Selbsterkenntniß Gottes, ja, sogar nicht selten, wie angedeutet, von einer Erkenntniß Gottes durch Menschen, die ihren Körper, ihren Geist, die Erde, die Welt, den Himmel, Alles in Allem hinter sich ließen, um, selbst Gott, Gott zu erkennen wie er ist. Völlig parallel läuft die Behauptung über die Benennung Gottes. Hinweg mit jedem menschlich-göttlichen Namen; Gott ist Menschen und menschlichen Namen unerreichbar. Wie ihre Begriffe auf Qualitäten: so ruhen ihre Namen auf Bildern. Namen sind ihnen Symbole für erschaffene Dinge, sind Schatten ähnlich, die nur dem Körperlichen folgen (de nomin. mut. p. 1046.).

Wohl gibt es dagegen einen göttlichen, göttlich bezeichnenden Namen, der aber nicht bis zu dem Geschaffenen hindurchdrang, der unaussprechlich ist (οὐχ ὃ διῆλθεν εἰς γένεσιν· ἄῤῥητον γὰρ τοὔνομα quis rer. divin. haeres p. 504.; Worte, in deren Sinn Mangey gar wenig eindrang, als er zu lesen vorschlug: οὐχ ὃ οὐδ' ἦλθεν rell.). „Nur den unerschaffenen Wesen ist er erfaßlich u. unter den Menschen Denen allein, deren Ohr u. deren Zunge durch Weisheit gereinigt ist, verstattet, im Heiligthume ihn auszusprechen u. zu hören; und sonst Niemandem und nirgends"; mit welchen letztern Worten (de vita Mos. II. p. 670.) Ph. Diejenigen andeutet, von Denen er anderwärts

klärung würde es in der That ungerecht sein, mit Philo darüber zu rechten, daß auch bei ihm neben seinen bestimmten Erklärungen über die Namenlosigkeit des höchsten Wesens die Bezeichnungen desselben als Herr und Gott unzählige Male hinlaufen, wobei er dann aber freilich letztere namentlich fest genug hält, um sie dem höchsten Wesen zuweilen ausschließend und,

---

sagt, daß sie sich schon hier zur göttlichen Würde aufgeschwungen hätten (cf. ibid. p. 682.).

Dieser heilige göttliche Name ist das Tetragrammaton, eingegraben auf das goldne Brustschild des Hohenpriesters, ein Name, den Philo für das Heiligste hielt (de Mos. II. p. 670. 3.) u. vor dessen Entheiligung er nicht nachdrücklicher warnen zu können meinte, als durch Berufung auf Levit. XXIV. 15. 16., wo allerdings, wenn man der Uebersetzung der LXX folgte, gesagt ward, daß Der, welcher Gott lästre, Strafe für seine Sünden empfangen werde, daß aber Der, der den Namen des Herrn (Jehovah) auch nur nennen würde, sterben müsse. Wir werden weiter unten bei der Untersuchung über die LXX Gelegenheit finden, nachzuweisen, wie die Uebersetzer bereits durch eine gleiche Ansicht zu diesem dem Urtexte fremden Sinne kamen. Für jetzt mag es hinreichen, noch darauf aufmerksam zu machen, mit wie zartem Sinne Philo auch das Gemüth für die Heilighaltung und Vermeidung des göttlichen Namens zu gewinnen wußte. „Pflegen doch", fügt er in der letzterwähnten Stelle bei, „Pflegen doch Diejenigen, die für die Ehre ihrer Eltern Sorge tragen, nicht wol die Eigennamen derselben zu nennen, ob diese schon nur Sterbliche sind, sondern bezeichnen sie mit den Namen der Natur: Vater, Mutter, damit sie zugleich mit dem Namen die unübertrefflichen Wohlthaten erwähnen, die sie von ihnen empfingen, und ihre eignen dankbaren Gesinnungen. Mögen also Diejenigen noch einiger Nachsicht gewürdigt werden, die in Folge der Unbesonnenheit der Sprache den heiligsten und göttlichsten Namen zur unpassenden Zeit gebrauchen u. sich seiner nur zur Ausfüllung ihrer Rede bedienen?"

Freilich leuchtet es aber doch zuletzt bei dieser ganzen Warnung nicht recht ein, wie bei einem Namen, dessen sich der Mensch nur in den heiligsten Augenblicken seines Daseins bewußt werden *konnte*, wo das Göttliche in ihm eigentlich allein das Seiende und Agirende war, auch nur die *Möglichkeit* eines Mißbrauchs desselben vorlag.

wie es scheint, im wirklich-eigentlichen Sinne zu vindiciren, indem er erklärt, sie sei nur im uneigentlichen Sinne (καταχρήσει) auf etwas Anderes übergetragen, es auch durch bestimmende Zusätze des Artikels oder der Worte „der erste Gott, der wahrhaftige Gott" angedeutet glaubt, oder selbst andeutet, wenn sie in ihrer eigenthümlichen Bedeutung von der letzten Ursache aller Dinge verstanden werden solle, [77]) ohne daß man doch es dann jemals außer Acht lassen dürfte, daß dieser dem Göttlichen eigenthümliche Name immer nur aus Herablassung zu menschlicher Schwäche zugestanden worden sei.

Von solchem Standpunkte aus muß es denn ferner auch betrachtet und beurtheilt werden, wenn Philo Gott, ob er ihn schon zu wiederholten Malen eigenschaftslos nennt, doch nicht selten die verschiedensten Prädicate beilegt und so in fortwährendem Kriege mit sich selbst zu stehen scheint. Zwar diejenigen Eigenschaften Gottes, welche wir bereits oben berührten, daß er unveränderlich, höchst einfach, leidenschaftslos, glückselig,

---

77) Vergl. de somn. I. p. 599.: ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς, οἱ δ' ἐν καταχρήσει γενόμενοι πλείους· διὸ καὶ ὁ ἱερὸς λόγος τὸν μὲν ἀληθείᾳ διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνυκεν, εἰπών· ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς, τὸν δὲ καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου. — de vita Mos. II. p. 683. Gott heißt ὁ εἷς ὄντως ὢν θεὸς de cherub. p. 112., ὁ πρὸς ἀλήθειαν ὄντως θεὸς de decal. p. 756., ὁ ὄντως θεὸς de somn. I. p. 593., αὐτὸς ὁ θεὸς ibid. p. 574. (ὁ μόνος θεὸς de poster. C. Mg. T. II. p. 261.). Alles Dieß dann offenbar in nicht mehr nothwendiger und darum auch nicht mehr entschuldigbarer Ungenauigkeit der Rede oder des Denkens. Veranlaßt aber wurde diese durch den natürlichen Wunsch, den (einmal so genannten und zu nennenden) Gott, ohne den doch alles Andere, was sonst etwa noch mit diesem Namen bezeichnet werden mochte, seinen Ursprung verdankte, auszuzeichnen, so daß eigentlich „der in Wahrheit seiende und so zu nennende Gott" mit dem ersten Gott zusammenfiel, wie das Urgöttliche, was wir später näher sehen werden, auch zu nennen war. Was nun aber Das sei, was nach Philo im uneigentlichen Sinne Gott genannt werden könne, kann auch nur Gegenstand späterer Untersuchungen sein.

frei u. A. sei, hätte er ohne Widerspruch mit einem vollkommen eigenschaftslosen Wesen verbinden mögen. Diese alle sind nämlich bei Philo mehr negativ oder privativ gedacht, wenn schon positiv und attributiv ausgesprochen, wie wir Dieß bei Angabe jener Bestimmungen schon dadurch nachgewiesen haben, daß sie sich bei Philo alle aus der Unveränderlichkeit des höchsten Wesens, oder aus dem mit Mangel an allen Attributen nothwendiger Weise verbundenem Mangel der Veränderung desselben ableiteten und constituirten. Wenn nun aber auch diese offenbar auf keine Weise berechtigen, den Philo eines Widerspruchs mit sich selbst zu zeihen und die einzelnen Sätze desselben als höchstens durch ein mürbes und loses Gewebe der Phantasie zusammengehalten zu betrachten: so möchte es allerdings bei Weitem bedenklicher erscheinen, wenn wir Gott von Philo zu wiederholten Malen als neidlosen Schöpfer des Alls, als gütigen und weisen Regenten desselben bezeichnet und in mehre anderweite Verbindungen zur Welt gestellt sehen. Während Dieß namentlich mit dem bestimmt ausgesprochenen Streben zu streiten scheint, das höchste Wesen außer Verkehr mit der Welt zu bringen, es durch Aufhebung jeder Berührung mit dem nothwendig Veränderlichen nicht selbst in nothwendiger Theilnahme an der Veränderung denken zu müssen, es nicht durch eine ausschließende Beziehung vorzugsweise auf etwas Bestimmtes hinzurichten und folglich in seinem Einflusse auf Andere zu beschränken: widerstritte Dieß auch dem Ansehen nach der andern Annahme, die bei Philo vorliegt, daß die Verbindung des Urgöttlichen mit dem Materialen keineswegs in dem unmittelbaren Auf-einander-wirken dieser beiden Elemente bestehe, sondern daß diese durch Zwischenwesen vermittelt werde, denen eine solche Berührung der Materie angemessen sei und die er dann auch als Schöpfer und Regierer der Welt im eigentlichen Sinne bezeichnete. Schein genug über Philo abzuurtheilen, ihn eines doppelten unbedachten Selbstwiderspruchs zu zeihen für Diejenigen, die ein consequentes Denken nur für sich und ihre Schule in Anspruch nehmen, oder mit einer wenigstens dem Geschichtschreiber des Entwickelungsganges der philosophirenden

Vernunft nicht zustehenden selbstzufriedenen Beruhigung bei eigen-erworbener oder fremder, liebgewonnener Denkweise, von dieser, wie von untrüglichen Rechtsgrundsätzen aus die frühern Entwickelungskeime und Bildungsformen vornehm zu begutachten pflegen und bei dem Bestreben, ihre oder ihres Meisters philosophische Sätze wie durch das Monopol der Wahrheit, so durch die Frische der Neuheit empfohlen zu sehen, sich mit sichtlicher Vorliebe in der Darlegung der Irrthümer Früherer bewegen, bei einzelnen Mängeln derselben krittelnd verweilen, einzelne scheinbare oder wahre Widersprüche sorgsam erspähen, während sie mit flüchtigem und vornehmen Fuße über die Vorzüge jener hinweggleiten, oder doch dieselben, da sie ihrem Urheber einmal die philosophische Weihe abgesprochen haben, nicht weiter beachten zu müssen glauben. Möchten sie sich doch der Mühe nicht überheben, zu versuchen, ob sie vielleicht das ganze philosophische Gebäude, wie eben es errichtet vor uns steht, mit eignem philosophischen Geiste zu umfassen vermöchten, daß es noch einmal Leben und lebendige Gestaltung gewinne und sie nun durch diese geistige Palingenesie in den Stand gesetzt würden, es in seine einzelnen durch einander gehaltenen Theile verfolgen zu können, wo dann so mancher Widerspruch schwinden und selbst so manche Verirrung, zwar als Verirrung, aber doch als für die Harmonie des Ganzen in ihren Ursachen und Folgen sehr beachtenswerthe Verirrung erscheinen würde, gleich den Uebeln in der Welt, die in der artigen Erzählung des Leibnitz selbst dem vertriebenen Tarquinius von den Thürmen der Minerva aus betrachtet nur als nothwendiges Bindemittel des Guten erschienen.

Aehnlich steht es mit den eben berührten angeblichen Selbstwidersprüchen unsers Philo. Ein höherer Standpunkt gewonnen über der geistlosen Thätigkeit, die mechanisch-geschäftig die einzelnen Worte gegen einander abwägt; ein tieferer Blick geworfen auf die natürliche Organisation einer Philosophie, die, wollte sie nicht alle Mittheilung aufgeben, gewissermaßen in Gegensatz zu sich selbst treten mußte, söhnt ihn mit sich und durch sich selbst aus.

Philo betrachtete ja auch das höchste unveränderliche Wesen zugleich als das Grundwesen alles Gewordenen. [78]) Auch Dieß ursprünglich mehr negativ als positiv. Nicht als ob Alles, was ist, seinen Ursprung in unmittelbarer Weise demselben verdanke; nicht das Würdigste dieser sinnlichen Welt konnte Philo als unmittelbar von Gott herrührend betrachten, und es gab Unwürdiges genug in derselben, welches von diesem höchsten Wesen unmittelbar abzuleiten dem Philo als höchste Blasphemie hätte erscheinen müssen, allein auch Dieß konnte doch nicht sein ohne die höchste Ursache, die doch wieder als Ursache aller Ursachen genannt werden mußte. Somit erschien nun auch Dieß als von letzterer, wenn auch nur gewissermaßen, entfernter, mittelbar herrührend und abhängig. [79]) Bisweilen unterschied Philo, daran festhaltend, daß Gott als letzte Ursache eigentlich Alles in Allem wirke, thatsächlich und genau zwischen Dem, was unmittelbar von ihm und was nur durch ihn gewirkt werde. So namentlich in der Stelle leg. alleg. I. p. 47. (nach Mangey, der seiner Versicherung zu Folge aus Handschriften diese Stelle in

---

78) S. oben S. 120. Note 12.

79) Dieß ist eigentlich der Sinn der W. leg. alleg. I. p. 44.: ἀπαραγράφως γίνεται τὰ γενόμενα ὑπὸ τοῦ αἰτίου (θεοῦ). Und doch konnte er auch wieder in einem gewissen Sinne Alles unmittelbar von Gott (ὑπὸ θεοῦ), nicht mittelbar durch Gott (διὰ θεοῦ) gewirkt nennen, so daß er ohne Selbstwiderspruch Beides behaupten konnte: daß Gott dieß All unmittelbar gewirkt habe und daß nichts Sinnliches einer solchen Wirksamkeit seinen Ursprung verdanke. Er konnte nämlich das Wort unmittelbar in einem doppelten Sinne fassen. Gott wirkt allerdings in dem Einen Sinne Alles unmittelbar. Alles außer ihm wirkt als Mittel; er allein wirkt nicht als Mittel; und da Nichts ohne ihn: so war Alles durch ihn unmittelbar geworden. Im Gegentheile wirkt er aber auch nichts Sinnliches in dem Maße unmittelbar, daß er in unmittelbare Beziehung zu ihm träte und so letzte und Mittel-Ursache zugleich sei, vergl. die Stelle de profug. p. 460. mit leg. alleg. I. p. 47. (nach Mangey).

ihrer Vollständigkeit herstellte T. I. p. 51.), wo er ausdrücklich lehrt, daß Einiges von Dem was geschehe und zwar das Vorzüglichste (nämlich das rein Geistige, im Menschen der νοῦς) von (ὑπὸ) Gott und durch (διὰ) ihn gewirkt werde, während das Andere, Geringere (τὰ δευτέρα τῇ δυνάμει) zwar nicht von Gott (d. h. so, daß keine unmittelbare, nähere Zwischenursache vorliege), aber doch durch ihn geworden sei. Auf letzterm Standpunkte ruhend übersprang nun aber auch Philo zuweilen die dazwischenliegenden Mittelursachen, und nannte, wenn er es nicht grade beabsichtigte auf die völlige Losscheidung der letzten Ursache von allem Materialen zu dringen, oder die Beschaffenheit der zwischen beiden liegenden Mittelwesen näher zu bestimmen, natürlich jedoch ohne die Annahme letzterer aufzuheben, die Grundursache selbst und sprach somit weniger eigentlich und weniger genau, aber deßhalb noch keineswegs seinen eignen Grundsätzen zu Folge irrig und sich selbst widersprechend. [80]) Eine solche minder genaue und minder eigentliche Redeweise mußte um so häufiger bei ihm wiederkehren, je näher sie dem offenbarungs- und wundergläubigen Sinne der Juden lag, der in früherer und späterer Zeit so gern Alles auf unmittelbare Wirkung des höchsten Gottes zurückleitete, ein Glaube, der durch die philosophischen Gährungsstoffe, die sich mit ihm mischten, zwar im Grundsatze etwas abgeklärt werden konnte und wirklich geistig geläuterter und wahrer wurde, aber in seinem frühern Einflusse auf Sprache und Leben noch nicht entschieden genug zurückgewiesen ward. [81])

80) Oefters mitten in der ungenauern Rede eine unwillkührliche Erinnerung an die genauere, so de migrat. Abrah. p. 479.: Gott ist aller Dinge Urheber, vornehmlich der vernünftigen Seele. Vergl. auch quod Deus sit immut. p. 298. Hier nennt er Gott den Urheber der Zeit und bestimmt Dieß gleich darauf näher dahin, daß er vielmehr der Vater des Vaters der Zeit (der sinnlichen Welt) sei. Sichtlich sprach er im ersten Satze nur weniger eigentlich und genau als in letzterm. An Selbstwiderspruch ist nicht zu denken.

81) Man muß hierbei mit den Ausdrücken des Philo ganz auf dieselbe Weise verfahren, wie er mit den Aussprüchen der heil.

In Diesem die Kunst zur Lösung einer zahlreichen Masse anscheinender Widersprüche in Philo, eine Kunst, die sich nicht nur auf die eben angegebene Sphäre beschränkt, sondern in den verschiedensten Theilen seiner Speculationen eine ausgebreitete Anwendung leidet, wie denn in ganz analogem Verhältnisse oft dem Logos in seinem Gesammtumfange Einiges beigelegt wird, was nach andern bestimmtern Stellen einzelnen seiner Kräfte übertragen ist u. A., wozu sich Erläuterungen und Beweise im Fortgange dieser Darstellung finden werden. Es ist daher die unumgängliche Pflicht eines sorgsamen Erklärers des Philo, vorsichtig abzuwägen, wie viel Gewicht eine jede einzelne Stelle auf Das übe, was sie beweisen soll. Sorgfältig hervorzuheben sind solche, in welchen er mit der Absicht, grade über einen bestimmten Gegenstand zu belehren über diesen sein Urtheil abgibt, an welchen Orten er der Natur der Sache gemäß genauer und bestimmter reden mußte, während andere, in welchen er jenen Gegenstand nur beiläufig, nur im Dienste anderer berührt und folglich mit weniger Strenge und Genauigkeit spricht, nur einen untergeordneten Werth haben und eine secundäre Beweiskraft üben. Eine Vorsicht, die zwar schon bei dem Studio fast jedes andern Philosophen sorgfältig zu beachten ist, indem nur sehr wenige so ganz in ihrem eigenthümlichen Ideenkreise lebten, daß sich nicht zuweilen ihr Geist in den allgemein-gewöhnlichen selbst unwillkührlich herabgestimmt hätte und nur sehr wenige an jenen eigenthümlichen, philosophischen Ideenkreis einen diesem entsprechenden und genau bezeichnenden eigenthümlichen Wortkreis

---

Schriften, wo er, was von Gott gesagt wird, auch auf die Kräfte deutet, die er hierbei in minder genauer Redeweise übergangen meint. S. de poster. C. Mg. T. I. p. 258.: τὸ ὁρατὸν εἶναι τὸ ὄν (nach Deuter. XXXII. 39.) οὐ κυριολογεῖται, καταχρήσεις δ' ἐστὶ, ἐφ' ἑκάστην αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἀναφερομένου. — de somn. I. p. 593.: ὁρᾷς, sagt er, ὅτι θεοπέμπτους ὀνείρους ἀναγράφει ὁ θεῖος λόγος, οὐ μόνον τοὺς κατὰ τὸ πρεσβύτατον τῶν αἰτιῶν προφαινομένους, ἀλλὰ καὶ τοὺς διὰ τῶν ὑποφητῶν αὐτοῦ καὶ ὀπαδῶν ἀγγέλων. — de Mos. II. p. 684.

so eng knüpften, daß nicht zuweilen die Farbe des allgemein-gewöhnlichen durchschimmerte. Allein diese Vorsicht ist eben grade bei Philo in hohem Maße zu schärfen, indem seinen philosophischen Speculationen die Worte an sich ein unerträglicher Zaum schienen und jene dann auch wieder auf der andern Seite durch die Losscheidung der göttlichen Majestät von irdischer Berührung, mit seiner nationalen Bildung, deren frommer Glaube im strengen Gegensatze alles Irdische und Menschliche von dem Himmlischen und Göttlichen ableitete oder doch mit ihm in Verbindung setzte, in den entschiedensten und eben darum hartnäckigsten und zweifelhaftesten Kampf traten.

Wir stehen hiermit am Ziele der Untersuchungen darüber, wie sich bei Philo die Idee des Urgrundes alles Vorhandenen nach seinem reinen Sein gestaltete, welchen Umriß er von dem denkbar-vollkommensten Wesen hinwarf, das er in solchem realisirt glaubte. — Nicht mit Wenigerm hätte mir es leicht gelingen mögen, Dieß, was ich als die philosophische Unterlage aller philonisch-philosophischen Speculationen [82]) fand, zu klären und zu sichern. Darum achtete ich es der sorgfältigen Mühe, darum achte es der Leser der aufmerksamen Geduld nicht unwerth, diesen Punkt in seine einzelnen Theile zu durchforschen. Ist er es doch, in welchem die einzelnen Fäden alle philosophisch sich verknüpfen, so fern sie auch später einander

---

82) Es darf dieser Ausdruck weder übersehen, noch falsch verstanden werden. Die so entwickelte Idee des allervollkommensten Wesens war die philosophische Unterlage aller philonisch-philosophischen Speculationen, nicht der ausschließliche Keim aller seiner philosophischen Behauptungen, indem außer jener philosophischen Grundlage auch noch die positive Annahme einer Offenbarung dieses Gottes auf die philosophischen Behauptungen bestimmend einwirkte. Auch für diese Annahme wurde also von jener Unterlage aus mit speculirt, aber immer doch von dieser aus. Alle philosophischen Speculationen erheben sich mithin auf dem Grunde jener philosophischen Unterlage, wenn gleich die angenommene Offenbarung das Ziel des Baues auch mit wesentlich bestimmte.

treten, in welchem sie alle ihre gemeinschaftliche Berührung, ihren gemeinschaftlichen, philosophischen Keim finden, und auf welchen unser geistiges Auge gestellt sein muß, um Harmonie in Philo's geistigem Walten zu gewahren. Oder wie? Sollte es in der Durchforschung der geistigen Welt anders gestellt sein, als in der der physischen? Wie lange blieb doch dem Auge des Beobachters die Sonne mit ihren Wandelsternen ein unharmonisches Räthsel? Wie lange schienen die Planeten in ungeregelten, unschönen, ungöttlichen Bahnen auf ihren himmlischen Reisen zu irren, in zweckloſem Wechsel vorwärts und rückwärts zu schreiten? — Als er es über sich gewann, sich und seine Erde nicht mehr als Mittelpunkt alles Gewordenen zu betrachten; als er sich aufschwang in den lichten und erleuchteten Kreis der Sonne, als er von dieser aus seine Forschungen erneuerte: — siehe, so erschien ihm Alles in klarer, göttlicher und darum sich ewig selbst gleicher Würde und Schönheit.

Jetzt nur noch einen Blick zurück in das Gewonnene, der uns in den Stand setze, die Aufgabe, welche Philo seiner ganzen Philosophie stellte, bestimmt zu fassen, ehe wir zur Lösung derselben fortgehen. Philo hielt also das göttliche Wesen, in wie fern es als letzte Ursache alles Gewordenen betrachtet werden muß, zugleich für unerfaßlich und für erfaßlich, unerfaßlich für den Menschen, wie er vorliegt, erfaßlich nur für das Göttliche selbst, und dennoch achtete er auf der andern Seite diese Erkenntniß Gottes, wie er ist, eben so für möglich (weil im Mosaismus wirklich), als er sie für das Ziel des menschlichen Glücks und sonach auch des menschlichen Lebens hielt. Hiernach war denn nun auch der Preis gesteckt, um den seine Philosophie zu ringen hatte. Er forderte von ihr, daß sie ihn überzeuge, es gäbe einen Weg, auf welchem dieses Ziel zu erreichen stehe, damit er nicht fruchtlos hoffe und kämpfe; er forderte von ihr das noch Wichtigere, sie möge ihn auf diesen Weg geleiten und ihm Mittel an die Hand geben, des anscheinend Unmöglichen Herr zu werden.

Es ist schön und erhebend dem Fluge der Begeisterung zu folgen, in welcher Philo so oft von dem Endziele seines heißesten Sehnens, seines unablässigsten Forschens, mit einem Worte seines Daseins redet: „Nach Kräften laßt es uns unternehmen," ruft er de monarch. I. p. 815. sq. sich selbst ermunternd und kräftigend zu, „den Urgrund alles Vorhandenen seinem Wesen nach zu erforschen. Möge es auch die menschliche Kraft überschreiten, ihn zu finden; herrlicher gibt es Nichts, als den wahrhaftigen Gott zu suchen; denn schon das ächte Streben ihn kennen zu lernen bewirkt an sich unaussprechliche Wonne und Freude. Zeugen sind," spricht er, „die nicht bloß mit den äußersten Lippen die Philosophie kosteten, sondern reichlicher bewirthet worden sind mit ihren Sprüchen und Lehrsätzen. Müßten wir uns auch nach Weise der Wettkämpfer mit der zweiten Palme begnügen, wenn wir die erste verfehlen; müßten wir uns auch bei Vermuthungen beruhigen, wenn eine klare, lebendige Anschauung nicht zu erreichen steht: forschen wir doch auch immerhin mit Vorliebe in den Sternen und ergötzen uns vermöge unsers natürlichen Strebens nach Erkenntniß an wahrscheinlichen Vermuthungen über sie, wenn wir auch weder deutlich wissen, noch klar zu erforschen vermögen, wie jeder einzelne Stern seinem Wesen nach beschaffen sei. Und vermag auch das körperliche Auge nicht die Sonne selbst anzublicken: so sieht es doch den Ausfluß ihrer Strahlen, der bis zur Erde dringt, und entzückt sich dann auch an dem äußersten Schimmer ihres Glanzes."

Die Bescheidenheit, welche diese letztern Sätze andeuten, ist jedoch keineswegs immer Philo's Sache, und in der That dürfte es bei einem Manne, dessen Geist ein so hohes Ziel zu fassen vermochte und dessen Philosophie so kühn und rege demselben entgegenstrebte, psychologisch schwerer zu erklären sein, wenn er sich durchgehend fern von demselben geglaubt hätte, als wenn er, wie Dieß bei Philo wirklich der Fall war, sich zuweilen in dessen Nähe, ja, in dessen Besitze glaubte.

Indeß bedurfte es, um letztern vor sich selbst gerechtfertigt zu sehen, immer eines weitern Weges. Zunächst war

es

es schon durch die Zusammenstellung eines vollständig eigenschaftslosen Gottes und des menschlichen, nothwendig durch Unterscheidung von Qualitäten bedingten, Erkenntnißvermögens gegeben, daß das Göttliche dem Menschen, wie er wenigstens in der natürlichen Gewöhnlichkeit vorliegt, vollkommen unkennbar sei, und die Fragen drängten sich nothwendig auf, ob denn im menschlichen Wesen in Wahrheit ein göttliches Element ruhe, fähig an sich das Göttliche zu schauen; und wenn Dieß, ob auf solche Weise, daß es geschieden werden könne von dem Ungöttlichen, um nicht etwa durch den lästigen und hartnäckigen Begleiter an dem Gebrauche der Kraft, die ihm wol sonst zustünde, verhindert zu werden. Fragen, die bei Philo auf das Engste und auch ganz natürlich mit der Kosmologie zusammenhingen und uns somit zwar zunächst in anscheinend fremde Gegenden einführen, in denen wir uns aber doch sowol an sich, als in ihrer Beziehung zur höchsten Richtung alles Philosophirens nach Philo heimisch finden werden, wenn wir nur jene selbst recht fest halten.

Zweiter Abschnitt.

Die eigentlich kosmologischen Principien Philo's. Die göttliche Dynamik. — Die Materie. Die Bildung des Weltalls.

1.

Nothwendigkeit göttlicher Mittelkräfte überhaupt.

Philo weihte die erste Untersuchung zur Lösung seiner philosophischen Aufgabe dieser sinnlich sichtbaren Welt. Und Dieß ganz nothwendiger Weise. Da sich ihm, wie wir in seinen Gründen erst im weitern Verlaufe dieser Untersuchung sehen werden, das rein Körperlose oder das Geistige, in wie weit es außer aller Verbindung mit dem Sinnlichen steht, mit dem prädicatlosen Göttlichen identificirte,

was zu erkennen der Mensch unfähig war: so konnte er auch nichts Körperloses erfassen, als wobei er seinen Anfangs- und Stützpunkt von dem Körperlichen aus nahm, [83]) und es blieb ihm schon nichts Anderes übrig, als mit der sinnlichen Welt anzufangen und zu sehen, wie er von dieser aus in das Gebiet des Göttlichen hinüberkommen könne.

Auf diesem Standpunkte und in diesem Sinne nannte Philo diese Welt die Pforte des Himmels, durch deren Aufschließung gleichsam der erste Blick in das Gottesreich verstattet werde. „Wie nämlich Diejenigen," sagt er, „die eine Stadt betrachten wollen, durch die Thore eingehen: so werden Die, welche die unsichtbare Welt erfassen wollen, zuerst von den sichtbaren Erscheinungen gastfreundlich aufgenommen und unterrichtet." [84]) Dieselbe Ansicht an ein anderes Bild geknüpft ließ ihn in dieser Welt die erste Sprosse einer Himmelsleiter (οὐρανίου κλίμακος) erblicken, auf welcher der menschliche Geist zu dem Unerschaffenen emporsteigt. [85])

---

83) Vergl. die folgende Note.

84) De somn. I. p. 593.: *τὸν δὲ κόσμον (τὸν αἰσθητὸν) οἶκον ὠνόμασε* (näml. Jakob Gen. XXVIII. 17.) *καὶ πύλην τοῦ πρὸς ἀλήθειαν οὐρανοῦ προσεῖπε. Τί δὲ τοῦτ' ἔστι; — — — τὸν κόσμον (τὸν) νοητὸν οὔκ ἔνεστιν ἄλλως καταλαβεῖν, ὅτι μὴ ἐκ τῆς τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ὁρωμένου τούτου μεταναβάσεως· οὐδὲ γὰρ ἄλλο τῶν ὄντων ἀσώματον ἐννοῆσαι δυνατὸν, ὅτι μὴ τὴν ἀρχὴν λαβόντας ἀπὸ σωμάτων. — — — κατὰ τὸ ἀνάλογον οὖν καὶ ὁ νοητὸς ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου ἐνοήθη, πόλη τις ὢν ἐκείνου. Ὡς γὰρ οἱ βουλόμενοι τὰς πόλεις θεάσασθαι διὰ πυλῶν εἰσίασιν, οὕτως καὶ οἱ τὸν ἀειδῆ κόσμον καταλαβεῖν ἐθέλουσιν ὑπὸ τῆς τοῦ ὁρατοῦ φαντασίας ξεναγοῦνται.* Von derselben Ansicht ausgehend ermahnt er de monarchia I. p. 815. sich doch lieber der Verehrung der letzten Ursache zu unterziehen, als die Diener und Thürhüter des Königreichs (er meint die geschaffenen Dinge) einer solchen würdig zu halten; eine Stelle, die, wie ich glaube, nur durch die Zusammenstellung mit der eben mitgetheilten ihr Licht erhalten kann.

85) De praem. ac poen. p. 916. Im ganz ähnlichen Bilde ist sie *ὑποπόδιον θεοῦ* de conf. ling. p. 334.

In Folge einer solchen philosophischen Durchforschung der sinnlichen Erscheinungen, die ihn umgaben, glaubte er es nun vor Allem als unbezweifelt annehmen zu müssen, daß diese sinnliche Welt, wie sie jetzt vorliegt, einmal entstanden und von einem weisen Urheber zum Dasein hervorgerufen sei. Und wahrlich, wie leicht mochte dem Erben und Pfleger des platonischen Grundsatzes, „daß kein künstlerisch-schön und weise gestaltetes Werk von selbst habe entstehen können“, [86]) seine tiefe, reiche, lebendige Weltanschauung die Ueberzeugung nicht nur als eine wahrscheinliche veranlassen, sondern als eine durch sich gegebene und nothwendige aufdringen, [87]) daß solch' ein Reichthum Beides der Zweckmäßigkeit und Schönheit alles Gewordenen nur bei dem intelligenten Walten eines geistigen Princips seine vollständig genügende Erklärung finden könne.

In weiterer Durchführung und näherer Erörterung dieses Satzes gab Philo öfters den physikotheologischen Beweis für das Dasein Gottes. So heißt es u. A. in seinem B. de praem. ac poen. p. 916., wie Einige es vermöchten auf wissenschaftlichem Wege (δι' ἐπιστήμης) sich zur Erkenntniß des Schöpfers und Regierers des Universums zu erheben. „Eingetreten in diese Welt“, sagt er, „wie in einen durch gute Gesetze geleiteten Staat betrachten sie die Erde in ihren Gebirgen und Ebenen, die voll sind von Sträuchen, Bäumen, Früchten und allerlei lebenden Wesen. Ausgegossen über sie sehen sie Meere und Seen und Flüsse, theils den heimischen Quellen entsprungen, theils aus fremden Gewässern herbeigeströmt, betrachten die angenehme Abwechselung der ruhigern und bewegtern Luft und den harmonischen Gang der regelmäßig wiederkehrenden Jahreszeiten. Und über dieses Alles die Sonne und den Mond, die wandelnden und unwandelbaren Sterne und den ganzen

86) οὐδὲν τῶν τεχνικῶν ἔργων ἀπαυτοματίζεται. de monarch. I. p. 815. cl. Plat. Tim. p. 29. A. Vergl. Tennemann plat. System Bd. III. S. 170.

87) οὐκ εἰκότως, μᾶλλον δὲ ἀναγκαίως de monarch. l. l.

Himmel, der mit seinem Heere in Reihe und Glied sich um seine Angeln dreht (eine wahre Welt in der Welt): und bewundernd und erschüttert kommen sie auf den Gedanken, entsprechend Dem, was ihnen erschienen war, daß die hohe, so unübertrefflich geordnete Schönheit nicht von selbst entsprungen sein könne, sondern von einem weltschaffenden Baumeister herrühre." [88])

Dem Einwande, daß, wenn auch diese weise und gütig eingerichtete Welt nicht ohne Ursache sei, sie doch vielleicht als ihre eigne Ursache angenommen werden könne, und so keinen intelligenten Urheber außer sich voraussetze, gab Philo keine Statt. Schon Plato hatte es als Axiom aufgestellt, daß Alles, was von Sinnen wahrgenommen werden könne, durch etwas Anderes entstanden sein müsse, [89]) und Philo wiederholte diesen Satz als einen unbezweifelten. „Alles Sinnliche", sagt er de mundi opif. p. 2. sq., „ist entstanden und veränderlich und bleibt sich niemals selbst gleich. Dem Unsichtbaren theilte Gott als verwandt und verschwistert die Ewigkeit mit, dem Sinnlichen aber sprach er als eigenthümlich die Entstehung zu, und weil nun diese Welt sichtbar und sinnlich ist: so muß sie nothwendig entstanden sein."

---

88) Aehnliche Schilderungen und Schlüsse kehren öfters wieder. Am strengsten ist der Form nach gehalten de monarch. l. l.: *οὐκ εἰκότως, μᾶλλον δὲ ἀναγκαίως ἔννοιαν λήψεσθαι δεῖ τοῦ πατρὸς καὶ ποιητοῦ καὶ προσέτι ἡγεμόνος; οὐδὲν γὰρ τῶν τεχνικῶν ἔργων ἀπαυτοματίζεται, τεχνικώτατος δὲ ὁ κόσμος, ὡς ὑπό τινος ἀγαθοῦ καὶ τελειοτάτου πάντως δεδημιουργῆσθαι. Τοῦτον τὸν τρόπον ἔννοιαν ἐλάβομεν ὑπάρξεως θεοῦ.* Vergl. auch leg. alleg. III. p. 79. — de spec. legg. p. 806. — de poster. Cain. edit. Mang. I. p. 258. Da hier der Sinn des Gesichts die vorzüglichste Unterlage hergab, so galt dieser dem Philo gewissermaßen als Begründer dieser Philosophie, oder doch als die Bedingung, ohne welche diese nicht Statt finden könne, und er stand deßhalb als der ungleich wichtigste sehr in Ehren, de opif. m. p. 11. — de Abrahamo p. 371. — Fragm. Mang. T. II. p. 665. u. ö.

89) Tim. p. 28. Tennemann a. a. O. Bd. III. S. 169.

Als anknüpfenden Mittelbegriff zwiſchen dem Sinnlichen und dem Entſtandenen ſtellte Philo den der Veränderlichkeit auf. Es war eine unbeſtrittene Thatſache der Erfahrung und Philo berief ſich auf ſie als ſolche,[90]) daß Alles, was nur immer den Sinnen ſich darſtelle, der Veränderung unterliege. Ein ſolches Veränderliche ſchien aber in keine Weiſe darauf Anſpruch machen zu können für ſeine eigne Urſache, für ſeinen Selbſturheber gehalten zu werden. Es leuchtete vielmehr dem Philo ſehr klar ein, daß Dasjenige, welches keinem Andern, ſondern ſich allein ſeinen Urſprung und ſeinen Zuſtand verdanke, ſich in dieſem auch würde erhalten können.[91]) Geworden und veränderlich ſein

---

90) De opif. mundi p. 2.: *πᾶν γὰρ τὸ αἰσθητὸν ἐν γενέσει καὶ μεταβολαῖς οὐδέποτε κατὰ τὰ αὐτὰ ὄν.* — leg. alleg. II. p. 1093.

91) Ich entſinne mich nicht, dieſen nothwendigen Zwiſchenſatz bei Philo in dieſer Allgemeinheit ausgeſprochen gefunden zu haben. Dagegen tritt er in den im Ganzen ſo dürftigen Spuren des Alexandrinismus bei Joſephus klar hervor, aus welchem ich ihn als organiſch für das Ganze hier herübernehme. Er ſagt Ant. I. 7. §. 1., warum er glaube, daß Abraham zu der Erkenntniß des Einen Gottes, des Baumeiſters Himmels und der Erden, gekommen ſei, und dieſen nicht die Productivität ihrer ſelbſt zugeſchrieben habe. „Er erſchloß es ſich aus der Veränderung, welche die Erde und das Meer, die Sonne und der Mond und die übrigen ſinnlichen Zeichen erleiden. Denn hätten dieſe eine ihnen eigenthümlich beiwohnende Kraft: ſo würden ſie auch im Stande ſein, ſich in der Beſchaffenheit, die ihnen angemeſſen erſcheint, zu erhalten, und es iſt klar (da dieß Letzte nicht der Fall iſt), daß ihnen jene gebricht.“ Bei Philo finden ſich nur einzelne Anwendungen dieſer allgemeinen Regel, vergl. leg. alleg. II. p. 1099. — de conf. ling. p. 338. — de plantat. N. p. 226. — de cherub. p. 127. Aus letzterer Stelle Folgendes: „Ich beſtehe aus Leib und Seele und es ſcheint, als habe ich Geiſt, Sprache und Sinne, finde jedoch, daß Nichts von alle Dem mir eigenthümlich zuſtehe (ſondern daß Alles auf Gott, als den eigentlichen Beſitzer, zurückgeführt werden müſſe) — — —. Oder ſollte der Geiſt mein eigen ſein? Er, der durch ſeine Vermuthungen täuſcht, ſich durch ſeinen

waren ihm mithin Wechselbegriffe; was geworden ist muß auch veränderlich sein, so wie was veränderlich ist, sich selbst als geworden darstellt. [92])

So erhob sich denn Philo auf Grund des physikotheologischen Beweises zur philosophischen [93]) Ueberzeugung

---

Eigendünkel betrügt, der falsch schließt, der thörig ist, der mich verläßt (*νοῦς ὁ εὑρισκόμενος ἄνους*) in Entzückung, in Melancholie, in hohem Greisenalter? Oder die Sprache wäre mein Besitzthum, oder die Organe der Stimme? Ein unbedeutender Krankheitszufall, kann er nicht die Zunge verstümmeln; nicht den Mund auch des Vielgesprächigen verschließen; hat nicht auch der Schreck bei irgend einem entsetzenerregenden Vorfalle Tausende sprachlos gemacht? — Auch nicht als Herrn des Sinnes kann ich mich anerkennen, vielmehr als dessen Sklaven; denn gezwungen richte ich mich nach Farbe, Gestalt, Stimme, Geruch, Geschmack u. andern ähnl. Dingen. Durch dieß Alles glaube ich", fügt Philo bei, „klar erwiesen zu haben, daß wir uns fremden Eigenthums bedienen u. daß weder Ruhm, noch Reichthum, noch Ehre, noch Herrschaft, noch irgend Etwas des Leibes u. der Seele uns eigenthümlich gehöre. Nicht einmal das Leben. Nur den Gebrauch von ihnen haben wir. Erkennen wir aber Dieß: so sollten wir dafür sorgen wie für Gottes Eigenthum, achtend, daß es dem Herrn zustehe, wann er wolle, das Seinige wieder zu entnehmen."

92) De cherub. p. 111.: *τὸ μὲν θεῖον ἄτρεπτον, τὸ δὲ γενόμενον φύσει μεταβλητόν.* — de profug. p. 473.: *ὅσα ἐν γενέσει φθειρόμενα.* — leg. alleg. II. p. 1093.: *πᾶν μὲν τὸ γεννητὸν ἀναγκαῖον τρέπεσθαι· ἴδιον γάρ ἐστι τοῦτο αὐτοῦ.* Vergl. auch Note 14. dieses Kap.'s.

93) Das Vorhandensein des vollkommensten Grundwesens aller Dinge gehört zwar für Philo wie für die jüdischen Alexandriner überhaupt zu den zweifellosen Postulaten religiösen Glaubens, welches als solches eines Beweises gar nicht bedurfte (s. oben S. 30. u. 115.); auch haben wir im vor. Absch. die Philosophumene kennen gelernt, die sich auf Grund dieses Glaubens bildeten. Aber in Folge dieser Philosophumene hatte sich die Ueberzeugung fixirt, daß Gott als jenes vollkommenste Grundwesen, oder in wie fern er im Glauben festgehalten wurde, von Menschen gar nicht erkannt werden könne. Dieser Weg mußte mithin aufgegeben werden und der Mensch, wenn er nach Erkenntniß Gottes strebte, einen andern als den gläubigen, den phi-

von dem Vorhandensein einer übersinnlichen Welt und von dem Dasein eines göttlichen Wesens. Es muß Dieß uns nicht wenig Wunder nehmen, sobald wir uns erinnern, wie Philo in seinem Gotte das Ideal aller Vollkommenheit realisirt wissen wollte, wie er mit ungemessener Sorge darum bemüht war, die Majestät desselben zu erheben und das Göttliche für diese Zwecke dem Gedanken und der Sprache des Menschen zu entrücken auf keine Weise Bedenken trug. Dieser Beweis schien vollkommen unfähig, solche Sorge und Ehrfurcht einzuflößen oder auch nur zu rechtfertigen; denn er ließ offenbar die göttlichen Eigenschaften nur in einer sehr relativen Vollkommenheit erscheinen, indem ja auch die Basis derselben, die Schönheit und Weisheit, die in der sinnlich-erschaffenen Welt vorlag, nur eine gewisse, keineswegs aber die unbedingt höchste Stufe erreichte, und die Folgerung a minori ad majus eben nur die höhere Stufe, keineswegs aber die äußerste und höchste zu erschließen vermag, wie wir denn überhaupt niemals von einem reinen Erfahrungsbegriffe zu einer reinen Vernunftidee fortgehen können.

Indeß würden wir hierbei auch sehr irren, wenn wir meinten, Philo habe die Mangelhaftigkeit dieses Beweises in dieser Beziehung unvorsichtig übersehen. Vielmehr lag es in dem innersten Interesse seiner philosophischen Speculation, dieselbe anzuerkennen, ja, entscheidend hervorzuheben, und eben deßhalb nennt er selbst diesen Weg zur Erkenntniß Gottes zu gelangen, den zweiten am Range, wenn schon den nothwendig frühern, auf welchem wir von unten, von den geschaffenen Dingen aus, nach oben zu deren letztem Urheber vordrängen, und stellt ihm den andern vorzüglichern entgegen,

losophischen Anlauf nehmen. Bei solchem hätte er nun zwar das Vorhandensein Gottes voraussetzen können; aber indem sich an die Art, wie der Mensch philosophisch zu der Ueberzeugung von Gottes Dasein komme, auch die, wie er zur Erkenntniß des Wesens Gottes gelange, sich knüpfen sollte: erhielt auch jene philosophische Bedeutung.

auf welchem wir Gott durch Gott kennen lernen, d. h. ohne Dazwischenkunft von etwas Geschaffenem selbst schauen. [94]) Denn eben auf der Mangelhaftigkeit dieser menschlichen Weise das Göttliche zu erkennen ruhten die Grundpfeiler mehrer seiner eigensten philosophischen Ueberzeugungen. Je entscheidendere Gültigkeit nämlich dieser Beweis besaß und je unvollkommener in ihm die letzte intelligente Ursache aller Dinge erschien: desto leichter war es, Denen, die einige vorzüglichere Hochachtung vor der Vollkommenheit des göttlichen Namens mit sich brachten, die Nothwendigkeit göttlicher Mittelwesen nachzuweisen, deren Philo für die Realisirung seines Ideals eines göttlichen Urwesens alles Vorhandenen schlechthin bedurfte, da er ja nach diesem jenes überhaupt in gar keiner Berührung mit dem Irdischen glauben konnte; [95]) was ihm natürlich um so leichter zugestanden wurde, für je vollkommener Gott und für je unwürdiger diese gehalten ward. So war denn durch diesen physikotheologischen Beweis die ideale Vollkommenheit Gottes so wenig gefährdet, daß vielmehr durch ihn erst der Weg gebahnt wurde, auf welchem es dem Philo bei seinem von uns oben entwickelten Ideale der Vollkommenheit möglich war, jene philosophisch in Gott real zu denken; denn nun konnte ja die Berührung, in welcher das Göttliche mit der sinnlichen Welt sichtlich und namentlich kraft jenes Beweises selbst stand, mit mehrer Sicherheit göttlichen Mittelursachen überlassen und der vollkommenste Gott von der Welt geschieden werden.

Freilich aber würde die physikotheologische Weltansicht, von welcher Philo hierbei ausging, weder überhaupt die Wichtigkeit für ihn erlangt, noch ihn auf das angegebene Resultat hingeleitet haben, wenn nicht letzteres ihm bereits durch sein anderweites Postulat einer vollkommensten Grundursache und durch die im Voraus lieb gewonnene Construction der Voll-

94) Vergl. de praem. ac poen. p. 916. sq. — leg. alleg. III. 79. — de Abrah. p. 367.

95) S. oben S. 124. Note 23.

kommenheit einer solchen, welche alle Berührung derselben mit dem Irdischen mißbilligte, vorzugsweise empfohlen gewesen wäre; denn es hätte sich darüber rechten lassen, in wie fern denn die der sichtbaren Welt angebildete Intelligenz für eine unvollkommene gehalten werden müsse, und es war voreilig von einer thatsächlich solchen auf eine gleiche Unvollkommenheit der bildenden Intelligenz zu schließen, die vielleicht aus weiser Absicht einen verschiedenen Grad vollkommener Eigenschaften Verschiedenen zu Theil werden ließ. Nun aber, da jenes Resultat in seiner Annahme wie in seiner Construction einen ununterbrochenen Einfluß auf ihn übte, schien ihm die Uebertragung der Intelligenz auf die Materie leicht thatsächlich unvollkommen und Gewähr dafür zu leisten, daß der vollkommenste Urgrund aller Dinge dieselbe nicht selbst bewirkt haben könne, nicht also selbst in bildenden Verkehr mit jener getreten sei.

Wie so oft täuschen doch in ähnlicher Weise angeerbte und zum Voraus mit Liebe erfaßte Ansichten den Forscher. Er glaubt sie erschlossen; er glaubt sie vor sich und Andern gerechtfertigt zu haben, freut sich Dessen und ahnet nicht, wie unverkennbar das Ziel den Weg leitete. Er sucht für Das, was er für Wahrheit hält, Gründe, und meint, hat er sie gefunden, zu jener Wahrheit durch diese Gründe hingeleitet worden zu sein. Ein Irrgarten, aus welchem ich für Den, der sich einmal mit Vertrauen in ihm ergeht, auch kaum einen Ausweg kenne. Denn da wir dann nur einen Irrthum, der uns einnimmt und täuscht, als solchen zu erkennen und uns von ihm loszusagen vermögen, wann er wider Anderes stößt, dessen Gewißheit uns noch fester steht, dessen Wahrheit uns noch höher gilt, als er: so wird es psychisch um so unmöglicher uns von ihm zu trennen, je mehr er in das Centrum unserer Ueberzeugungen tritt und je entschiedener sich ihm dann natürlich alle übrigen bei- oder auch unterordnen. Wenn es erlaubt ist das Große mit Kleinem zusammenstellen: ich möchte einen solchen Forscher wol mit der Windfahne vergleichen, der Bayle's Witz Bewußtsein gab. Unbekannt mit der Gewalt, die sie unsichtbar richtet, glaubt sie in jeder Wendung eine Folge ihrer

eignen Bestimmungen zu sehen, während sie kein Haar breit von der Richtung abweicht oder auch abweichen kann, die ihr die Bewegung der Luft anweis't.

2.

Nothwendigkeit einer Materie.

Wenn sich nun aber die philosophische Speculation des Philo hierdurch ein Feld öffnete, welches den Schoßkindern seiner individualen, nationalen und Zeit-Bildung die süßesten Früchte verhieß und welches eben deßhalb von unserm Philosophen mit reger Theilnahme und warmer Liebe gepflegt ward: so ward es ihm doch in Betreff eines andern philosophischen Dogma's, für welches der Keim gleichfalls in der Weise lag, wie er sich von dem Vorhandensein eines göttlichen Wesens philosophisch überzeugt hatte, ungleich schwerer Philosoph zu bleiben. Denn offenbar forderte diese nur einen Weltbaumeister, keinen Weltschöpfer, nur einen Bildner der Formen, die in der Welt sichtbar vorliegen, keinen Urheber der Materie, als der Trägerin dieser Formen. Denn sichtlich trugen nur eben diese Formen Spuren der Intelligenz. Sah Philo von diesen ab; schied er sie im Geiste von dem dieselben in sich aufnehmenden Substrate und dachte er sich letzteres ohne erstere: so erfaßte er eine ungestaltete, todte, geist- und wesenslose Masse, die Materie (ὕλη, ἡ τοῦ παντὸς οὐσία),[96] die bei ihrer absoluten Nichtswürdigkeit (dieß Wort in seiner rein negativen Bedeutung genommen) kein Gepräge göttlichen Ursprungs an sich trug und daher keinen Anspruch auf denselben erheben oder doch durchführen zu können schien. Auch war ferner die Erfahrung zwar die entschiedenste Vertheidigerin der Wahrheit, daß die Form unaufhörlich wechsele oder doch wechseln könne, und bezeugte daher deren einstmalige Entstehung von Außen her, dem philonischen Principe zu Folge, daß nichts Veränderliches seine

96) De cherub. p. 129. — quis rer. div. haer. p. 499. u. ö.

eigne Urſache ſein könne: aber daß die Materie als Materie gewandelt werde, dafür ſprach keine Erfahrung, oder die Erfahrung erhob dieſem Grundſatze zu Folge vielmehr die Materie zu ihrer Eigenurſache, da bei aller Veränderung der Form die Materie an ſich dieſelbe blieb.

Für ſolchen kosmologiſchen Dualismus, der neben einem intelligenten Principe, als Urſache der Weltformen, die Materie, oder das Subſtrat jener Formen, als zweites Princip alles Gewordenen, mit gleicher Selbſtſtändigkeit, wie das erſtere annahm, übte nun auch eine andere Lehrmeinung bei Philo ihr eigenthümliches Gewicht, die Behauptung, daß Nichts aus Nichts werde,[97]) ein Erfahrungsſatz, der nur allzuleicht die Farbe eines reinen Vernunftſatzes annahm und Dieß für ſchlechthin unmöglich erklärte. In dieſem Geiſte ſind wenigſtens die Worte gehalten, die wir quod mundus sit incorrupt. p. 939. finden: „Unter Zerſtörung verſteht man theils die Umwandlung in ein Geringeres, theils die gänzliche Aufhebung des Seins (*τὴν τοῦ ὄντος ἀναίρεσιν παντελῆ*), welche auf keine Weiſe geſchehen kann. Gleichwie nämlich Nichts aus Nichts wird: ſo kann auch Nichts zu Nichts werden; denn es iſt unmöglich, daß aus Etwas, was gar nicht iſt (*ἐκ τοῦ οὐδαμῆ ὄντος*), Etwas werden ſolle, und unausführbar und unglaublich, daß Das, was iſt, untergehe.“ [98])

---

97) S. oben S. 33.

98) So klar der Sinn des Geſagten iſt: ſo drückt Philo ihn doch nicht grade mit ſehr entſprechenden Worten aus. Namentlich unbeſtimmt ſind die Worte: *ὥσπερ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίνεται οὐκ εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεται.* Dieſe W., ſtreng verſtanden, waren ſeiner eignen Anſicht, daß in der That nur aus einem relativen Nichts — aus Etwas, welches vorher noch nicht in beſtimmter Form vorhanden war, was eben *μὴ ὂν* bezeichnet — Alles hervorgehe, ſchlechthin entgegen geſetzt, wie er ja an mehren Stellen ausdrücklich erklärt, daß wirklich Alles *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος* gebildet ſei, de profug. p. 451. u. öfter (ſ.

Wohl mag die Aufnahme eines ſolchen zweiten materialen Princips neben dem intelligenten göttlichen in die jüdiſch-alexandriniſche Religionsphiloſophie im Vergleiche mit dem ſtrengen Monismus ihr Auffallendes haben, der ſonſt die moſaiſchen und vorphiloſophiſchen religiöſen Anſichten der Juden beherrſcht, und doch findet es ſich ſchon in der früheſten Zeit, bis zu welcher überhaupt unſere Kenntniß von jener reicht, wie denn bereits die LXX durch die Worte Geneſ. I. 2.: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος eine ſolche umzubildende Urmaterie bezeichnen wollten, was ſich bei den ſpätern Unterſuchungen über ſie ergeben wird. Indeß dürfen wir um dieſe Erſcheinung richtig zu faſſen und zu erklären nur Dieß nicht überſehen, daß wir uns hier mit jüdiſchen Philoſophen beſchäftigen, welche die abſolute Gotteswürdigkeit ihrer Dogmen zur entſcheidenden Norm über die Wahrheit derſelben erhoben hatten. Es war nicht zu läugnen, die heidniſchen Philoſophen vermochten vermittelſt ihrer Materie, welche ſie neben das Göttliche zu ſtellen pflegten, viele und ſehr nahe liegende Erſcheinungen ungleich befriedigender für die Würde des letztern zu erklären, als es den Juden, wenn ſie einen einigen Gott als die einzige und ausſchließliche Urſache alles Vorhandenen philoſophiſch feſtſtellen wollten, möglich war. Die zahlreichen und unverkennbaren Unvollkommenheiten, die ſich in dieſer Welt bloß legten, traten bei jenen heidniſchen Philoſophen aus dem Bereiche des Göttlichen und berührten deſſen heilige Schwelle nicht; ſie waren Nachwehen

---

weiter unten). Es iſt in der erwähnten Stelle offenbar in ungenauer Redeweiſe das μὴ ὄν mit dem οὐκ ὄν verwechſelt. Daß Philo dieß Letztere ſagen wollte, geht theils aus ſeinen anderweit bekannten Anſichten hervor, theils aus den unſerer Stelle beigefügten Zuſätzen ἡ τοῦ ὄντος ἀναίρεσις παντελὴς und ἐκ τοῦ οὐδαμῆ ὄντος. Uebrigens leſe ich die letztüberſetzten W.: τότε ὂν ἐξαπολέσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπιστον. Das erſte W. nach der Vulgate, da es dem vorhergehenden ἀμήχανον wohl entſpricht, das letztere nach Thomas Gale anſtatt des ſinnloſen ἄπανστον.

eines ungeordneten und unvollkommenen frühern Weltzustandes und sie erschienen nun als eben so viele Aufforderungen zur Bewunderung und zum Lobe des Göttlichen, welches die widerstrebenden, regellos waltenden Urkräfte der Natur gebändigt und zu einer Welt geadelt habe, in welcher auch der Mißmüthigste, Unzufriedenste, Böswilligste unendlich mehr des Segens finden mußte, als des Unsegens.

Allein welcher Weg war wol den jüdischen Philosophen zur Erklärung dieser selbigen Unvollkommenheiten geöffnet: so lange sie im strengsten Sinne des Wortes Gott als die alleinige Ursache alles Vorhandenen ansahen, ohne klare Ansicht, noch lebendige Ueberzeugung von der ewigen Wahrheit zu gewinnen, daß ein vollkommener Gott, wenn er schuf, auch freie Agenten neben sich stellen mußte, ihnen es überlassend, ob sie sich für Gutes oder für Böses entschieden; so lange sie noch nicht erkannten, wie Gott das Vollendetste schuf, als er freie Wesen schuf, und wie das frei von diesen gewirkte Böse, freilich nicht in dieser seiner Aeußerung, aber doch in der von ihm vorausgesetzten freien Kraft, Gott unendlich herrlicher lobe, als die makelloseste Schönheit der gefesselten Natur, deren sich Gott nach Willkühr segnend oder strafend bedient, um seine ausgezeichnetsten Geschöpfe, sei es auch nur durch Entziehung einiger Wohlthaten möglich, zu Erstrebung der höchsten Würde, der freien Tugend, anzuregen? So lange noch nicht solche Ueberzeugung neben dem Glauben an den Einen Herrn und Schöpfer Himmels und der Erden stand — und wie hätte man solch helles Licht, welches selbst Leibnitz noch nicht anschaute, bei dem ersten Aufgange religions-philosophischer Ueberzeugung erwarten dürfen —: so lange trug die Ansicht, die ein zweites Princip neben das Göttliche stellt, den dringendsten, ja, wol einen gar nicht abweisbaren Empfehlungsbrief an eine Philosophie vor sich, welche Alles minder, als die göttliche Majestät zu verletzen scheute; so lange war es fast unumgängliches Bedürfniß, neben Gott, den Repräsentanten idealer Vollkommenheit, eine andere Potenz festzustellen, in welcher Alles, was der Mensch mit jenem zu ver-

einigen nicht vermochte, seine Erledigung fände. Es erschien nämlich Gottes natürlicher Weise ungleich würdiger, wenn er nur Gutes, als wenn er Alles, auch das Unvollkommene, hervorgebracht hatte.

Solches freilich irrig-erkünstelte Bedürfniß mochte nun wol vorzüglich der Annahme eines materialen Princips neben dem intelligent-göttlichen den Weg zur alexandrinisch-jüdischen Dogmatik gebahnt haben; wegen solchen Bedürfnisses mochte sich nun auch Philo vorzüglich veranlaßt fühlen, jener eine philosophische Unterlage und Ausführung zu geben.

Doch blieb es sicher auch nicht ohne selbstständigen Einfluß auf die jüdische Philosophie, daß ein solcher kosmologischer Dualismus gestützt und getragen ward durch das Ansehen und die Gründe heidnischer Weisheit. Sie mochte sich wenigstens jenem Bedürfnisse deßhalb mit geringerm Widerwillen überlassen. Den Philo zumal bestach es sichtlich-nachweisbar, daß die Schulen, denen er vorzugsweise Gehör und Achtung schenkte, die Akademie, die Stoa, die Peripatetiker, sonst vielfältig gespalten und einander widerstrebend, einstimmig ein materiales Princip alles Gewordenen neben ein geistiges und diesem entgegen stellten. Schloß er sich doch in den nähern Bestimmungen über die Beschaffenheit der Materie nicht nur öfters an die eigensten Bezeichnungen dieser Schulen genau an, sondern behielt er doch diese sogar auch dann noch bei, wann sie mit der Stellung, welche die Materie in seinem philosophischen Systeme einnahm und gemäß dem Grunde ihrer Aufstellung einnehmen mußte, keineswegs in Einklang standen, wovon bald ein Mehres.

So liegen denn die Elemente vor, aus denen Philo alles Gewordene ableiten zu müssen glaubte. Das Materiale der Welt mußte, wie er meinte, unfähig und unwürdig einen Erklärungsgrund seines Bestehens außer sich zu finden, sich selbst erklären; war ihm nur in einem anfangslosen, nicht weiter verursachten Bestehen begreiflich und genehm, freilich ohne daß er ein solches nur materiales und sonach formloses ewiges Princip auch Andern denkbar und annehmlich gemacht hätte.

In strengen Gegensatz hierzu stellte er die Formen der Dinge, als Träger und Zeugen einer Intelligenz, deren Ursache sie, die unaufhörlich nach Willkühr Anderer veränderlichen, nicht selbst sein konnten; und setzte darum eine intelligente letzte Ursache ihretwegen voraus, in welcher jedoch selbst die Intelligenz von der letzten Ursache zu scheiden wäre, da zu der letzten Ursache, als solcher, überhaupt keine Eigenschaft, am wenigsten aber eine unvollkommene, wie die intelligenten Formen jene Intelligenz constatirten, hinzutreten dürfe. In der Einwirkung der letztern Principe auf das erstere erkannte Philo die Weltbildung.

3.

Weitere Bestimmungen Philo's über die Materie.

Ehe wir jedoch zur vereinzelten Darstellung derselben fortgehen und zeigen, wie sich die Lehre von der Weltbildung aus den vorliegenden Keimen organisch entwickelte, erscheint es erforderlich die weitern Bestimmungen, die Philo über die Materie gab, beizubringen.

Solches Geschäft ist nun aber weder leicht noch angenehm. Denn wenn auch Philo, wie seine philosophischen Vorgänger, um auf diese alle Unvollkommenheit überzuleiten, welche sie auf andere Weise von dem vollkommensten Gott nicht zu entfernen wußten, eine Materie als zweites Princip neben Gott stellte und, was hiermit natürlich verbunden war, philosophisch zu rechtfertigen suchte: so kämpfte doch grade bei dieser Annahme die Nationallehre mit den philosophischen Studien einen harten Kampf; und wenn ihr der Glaube des Volks schlechthin den Zutritt verschloß: so stellte auch die jüdische Philosophie sie so oft gern in einen dunkeln Hintergrund, als sie ihrer nur immer zu entbehren vermochte. Darum spricht denn auch Philo nur selten und mit Kürze über die Materie und entzieht diese lästige Stütze seiner Philosophie, wo es nur immer geht, angelegentlich und vorsichtig dem Auge des Beobachters. Oefters scheint er ihrer völlig zu vergessen und läßt sie fallen. Wir werden hierauf nicht nur in der nächstfolgenden Darstel-

lung des metaphyſiſchen Gehalts, den Philo ſeiner Materie zugeſtand, zurückzuweiſen haben, ſondern auch ſonſt öfter in der fortlaufenden Darſtellung der philoniſchen Speculationen.

Auch übte dieſes Zerwürfniß einen zweiten Nachtheil auf ſeine Philoſopheme über die Materie aus. Er wird abhängiger als irgend anderswo von dem vor ihm über dieſen Gegenſtand Gelehrten. Ohne eignes näheres Intereſſe an dieſem Philoſopheme wählt er bald dieſer, bald jener Schule Anſicht über daſſelbe, je nachdem es den augenblicklichſten Bedürfniſſen am entſprechendſten war.

Und, dennoch verdient die Lehre Philo's über die Materie in nicht geringem Grade unſere Aufmerkſamkeit, theils indem ſie immer als weſentlich integrirender Beſtandtheil ſeiner Philoſophie betrachtet werden muß, die ohne dieſelbe ihren innern Halt verliehrt und in ſich ſelbſt zerfällt — und ſomit gewinnen jene nähern Beſtimmungen ſchon an ſich Intereſſe —, theils muß ſie auch deßhalb unſere vorzügliche Aufmerkſamkeit in Anſpruch nehmen, weil dieſe für die ſpätere alexandriniſche Philoſophie, ſowol die heidniſche neuplatoniſche, als die chriſtliche, namentlich in ihrer ketzeriſch-gnoſtiſchen Geſtaltung, von der entſcheidendſten Wichtigkeit iſt und ſie doch wenigſtens zum Theil durch den Strom philoniſcher Weisheit und alſo auch mit der Farbe, die dieſe ihr auftrug, zu jener gelangte.

Um uns hierbei auf den Standpunkt zu ſtellen, von welchem aus die Lehre von der Materie in der griechiſch-alexandriniſchen Philoſophie, wie ich glaube, in der wahren Bedeutung erſcheint: iſt es nöthig Folgendes vorauszuſchicken.

Die Anſichten über die Materie wendeten ſich durch die ſelbſtſtändige Forſchung der frühern griechiſchen Philoſophie namentlich auf eine doppelte Weiſe. Die Materie wurde nach und nach vergeiſtigt, als ſie die Alleinherrſchaft übte, und ſie wurde philoſophiſch nach und nach vernichtet, ſeit ſie angefangen hatte dieſelbe mit einem geiſtigen Principe zu theilen. Es wird bei Verfolg dieſer Lehre recht klar, daß die Annahme einer materialen Endurſache aller Dinge, wie ſolche

durch

durch die nächste Erfahrung empfohlen zu werden scheint, dem menschlichen Geiste zwar näher liegt, aber ihn im fortgesetzten Forschen bei erhöhter Vollkommenheit nicht zu befriedigen vermag.

Thales, der Milesier, ward der ehrwürdige Vater menschlicher Philosophie, als er auf einige Naturbeobachtungen gestützt die alte Saga zu begründen versuchte, daß Okeanus und die in alle Gestalten sich wandelnde Tethys die Urheber des Alls seien. [99]) Dieser aufmerksame Weise mochte bei seinem Aufenthalte in Aegypten dieß fruchtbar-üppige Land so recht als Geschenk des Nils kennen gelernt, diese Wahrnehmung mit einigen andern Erscheinungen scharfsinnig und wahr zusammengestellt haben und so auf die Behauptung geleitet worden sein, daß das Wasser als das Princip aller Dinge betrachtet werden müsse. Es war ihm Stoff und wirkende Ursache der Welt zugleich; einen geistigen Disponenten neben jenem anzunehmen lag dieser Grunderfahrung zu fern. Er suchte nur für das nächst Liegende Erklärung, fand dieselbe in dem nächst Liegenden und erklärte die Materie durch Materiales. [100]) In schnellem Fortschritte veredelten schon die nächsten Schüler der physischen Schule des Thales Princip zu einem geistigern, zunächst wol nur Das beachtend, daß je feiner die eigne Materie des Urprincips sei, es sich auch um desto leichter in jedes Andere umgestalten könne. Während Anaximander noch zwischen Luft und Wasser schwankte und ein Mittelwesen als Princip constituirte, feiner als Wasser und dichter als Luft: [101]) zog Anaximenes nicht nur bestimmt die Luft vor, sondern achtete sie bereits auch als seelenähnlich und göttlich. [102])

---

99) Aristot. Met. I. 3.

100) S. Tiedemann Geist d. specul. Philos. Th. I. 41. ff. bes. 47. — Ritter Geschichte der Philos. Th. I. S. 207. ff.

101) Tiedemann a. a. O. S. 49.

102) Tiedemann a. a. O. S. 63. u. 66. — Ritter a. a. O. S. 213.

Hierdurch war Zweierlei vorbereitet. Nur Ein Schritt war noch, fast schon keiner mehr, von einem luft- und seelenartigen Principe zu einem intelligenten Grundwesen. Allein, je mehr dieses Urprincip aus seiner ursprünglichen, grobmaterialen Wesenheit herangebildet, veredelt und vergeistigt war: je ferner trat es auch den in der Erfahrung gegebenen Gegenständen, die aus ihm gebildet sein sollten; desto größer und unausgleichbarer ward die Kluft, die zwischen ihnen lag; es schien unwürdig und unausführbar aus dem Intelligenten das Materiale zu mischen. Noch zu schwach in seinem neuerworbenen Besitzthume, um alles Materiale aufzugeben, doch schon stark genug, um nicht dieser letztern Forderung ersteres aufzuopfern und zu edel von diesem denkend, um es für erlaubt oder auch nur für möglich zu halten, es zu dem Materialen herabzustimmen, trennte — welcher der beiden Klazomenäer Hermotimus oder Anaxagoras es auch gewesen sein möge — mit selbstschöpferischer philosophischer Hand das Materiale von dem Intelligenten und neben die Materie trat als zweites, oder vielmehr als erstes und edelstes Princip alles Gewordenen, die Intelligenz (ὁ νοῦς).

Nicht lange war die Materie von ihrem frühern ausschließenden Rechte zurückgetreten und hatte diese mit einem intelligenten Principe getheilt: so begann die philosophirende Vernunft neue Reactionen gegen dieselbe. Denn bei weitern Fortschritten konnte es ihr unmöglich entgehen, daß durch Nebenstellung eines geistig-intelligenten Princips neben die Materie die Schwierigkeiten, die bei der Annahme letzterer Statt fanden, keineswegs ganz aufgehoben wurden, sondern nur zum Theil wirklich erledigt, zum Theil nur scheinbar verborgen worden waren. Wenn früher die Materie zugleich als Stoff und als disponirende Ursache desselben betrachtet worden war: so fiel nun Dieß, wonach sie als Ursache und als die Wirkung dieser Ursache in undenkbarer Verbindung zugleich ergriffen werden mußte, hinweg: allein, wenn früher auch die Darlegung der Möglichkeit, wie aus einem gegebenen und bestimmten Materiale die unendlichste Verschiedenheit der

Dinge habe hervorgehen können, oder der Nachweis der Homogeneität aller Formen und ihrer wesentlichen Abhängigkeit unter einander neben den gezwungensten Annahmen in seiner offenbaren Schwierigkeit oder gar Unausführbarkeit erschien: so beruhte es auf Täuschung, wenn man dieselbe vermöge jener bildenden Ursache leichter erwirken zu können meinte. War die Materie Materie, wie sie uns in der Erfahrung vorliegt mit bestimmter eigenthümlicher Form, die ihr etwa eben so nothwendig zustand, als ihr Sein: so vermochte sie selbst neben göttlich bildenden Kräften nicht, alle Formen anzunehmen, und jene Kräfte waren durch sie mannichfach beschränkt. Mochte sich auch diese an sich bestimmt geformte Materie in einige andere Formen kleiden lassen: es war unmöglich, daß sich alle auf dieselbe überprägen ließen, die das intelligente Princip eben für angemessen achten mochte. Wenigstens die der eigenthümlichen Form der Materie entgegengesetzte mußte davon ausgeschlossen werden. Wollte man nun diese Welt als einen Complex aller denkbaren Formen betrachten, wie denn diese Ansicht in mehren philosophischen Ansichten der Alten wiederkehrt, und wollte man das intelligente Walten des geistigen Princips als ein unbeschränktes darstellen, zu welcher Höhe der philosophirende Geist mit immer bestimmterer Entschiedenheit im Entschlusse und mit immer kräftigerer Consequenz in dessen Durchführung emporstrebte: so blieb nichts Anderes übrig, als jede wesentliche Eigenthümlichkeit der Materie, die ja eben Hinderniß der Formung war, immer durchgreifender von ihr zu entfernen, oder kurz letztere nicht mehr als Material zu denken, dessen ursprüngliche Form in jede andere umgekleidet werden und somit den Erklärungsgrund für jede andere darbieten müsse: sondern nur als Substrat, welches nicht mehr die einzelnen Formen, sondern die Aufnahme und das sinnliche Darstellen der Formen überhaupt erklärlich machen sollte. Durch diese Operation erschien die Materie als gestalt- und qualitätenlos, trat immer ferner aus dem Bereiche menschlicher Erfahrung, ward mit einem immer unklärern Begriffe verknüpft und zu nichts irgend-

wie Bestimmtem, zu einem auf keine Weise fixirten Substrate alles Geschaffenen. Und da der menschliche Geist nichts vollständig Unbestimmtes als wirklich zu erfassen vermag, sondern stets Bestimmtes und bestimmend denkt: so trat sie endlich heraus aus dem Kreise wirklicher Erscheinungen und hinterließ Nichts, als den Begriff nothwendiger Unvollkommenheit alles Geschaffenen, der sich an ihren Gegensatz gegen das vollkommene Princip natürlich anknüpfte.

Diesen Vertilgungskrieg eröffnete schon Plato [103]) mit einigem Ernste und Erfolge und bereitete dadurch ohne daß er es wollte — denn er selbst hielt noch an dem Gedankenbilde einer formlosen und dennoch wirklichen Materie fest — einen philosophischen Monismus vor. Er aber drang darauf, daß die Materie ein πανδεχὲς, eine Unterlage, eine Wärterin jenes Erzeugten sein müsse (πάσης γενέσεως ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη). [104]) Die Folgen lagen vor: Es war nothwendig, daß sie, die alle Formungen in sich fassen sollte, selbst ohne irgend eine Form sei (διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐνδεξόμενον ἐν αὑτῷ γένη). Er nannte sie daher formlos, qualitätenlos (ἄμορφον, ἄποιον), und weil eben keine Bestimmungen wesentlich mit ihr verbunden waren, sondern sie diese erst dadurch erhielt, daß sie nichts Bestimmtes war, sondern ein solches erst ward: so erschien ihm der Begriff eines relativen Nichts (μὴ ὄν) entsprechend und war es auch. Doch betrat Plato bloß den Weg zur Vernichtung der Materie, ohne dessen Endziel zu beabsichtigen oder auch nur zu ahnen. Nur auf Entformung der Materie drang er und auf Aufhebung bestimmter und darum den νοῦς bestimmender und beschränkender Qualitäten derselben. Es konnte hierbei nicht anders kommen, als daß auch Inconsequenzen mit unterliefen. Ruht doch schon im Herzen des Keimes seine einstige Frucht,

---

103) S. hierüber Tennemann's System der plat. Philos. Bd. III. S. 27. ff. und 175. ff. — Ritter a. a. O. Bd. II. S. 318. ff.

104) Tim. p. 49. sq.

wenn auch dem Auge unsichtbar und dem blöden Geiste unglaublich, beide um so inniger verknüpft, je verborgner und unsichtbarer Das ist, was sie scheidet. Ist doch vielmehr die Frucht des Keimes Edelstes in seiner Entwickelung. Wie hätte darum wol Plato den Keim ohne die Frucht verletzen mögen? Allein mochte er nun noch zu abhängig von den Ansichten seiner Zeit sein, oder mußte der menschliche Geist überhaupt noch mehr erstarken zu mündigerer Kraft und selbstständigerer Klarheit, um sich völliger und lautrer aus der Materie zu erheben: die Materie erschien dem Plato noch als ein vorhandenes Unding. Des Anaxagoras Homoiomerieen waren unwürdiger, aber auch denkbarer, als des Plato Complex ungleichartiger Fähigkeiten, die bei Mangel innern Gleichgewichts unregelmäßig schwanken und sich in ihrer ausschließlichen Abhängigkeit von sich (weßhalb ihnen eine ψυχὴ beigelegt ward) mangelhaft und ungeordnet bewegen. [105])

Auch Aristoteles erklärte die Materie noch für das qualitätenlose Substrat aller Veränderung (τὸ ὑποκείμενον τῆς μεταβολῆς) und hielt ihr Vorhandensein fest (sie ist nicht ἁπλῶς μὴ ὄν). Allein der kältere, consequentere Denker brach immer mehr von den Stützpunkten ab, von welchen aus der menschliche Geist, sich gleichsam selbst eludirend, Etwas zu erblicken bemüht war, was er auf der andern Seite mit sorgsamer Ueberlegung vernichtete. Bei Aristoteles findet sich Nichts mehr von eigner und selbstständiger Bewegung und Wirken der Materie; sie ist eben nur Substrat, ein Erklärungsprincip, wie Etwas zum sinnlichen Vorhandensein gelangen könne, gleichsam die ewige Möglichkeit des vorhandenen Wirklichen. Schon spielt der logikalische Empirismus dieses Philosophen, der Denken und Sein innig verband, die Materie allmälig

105) Cfr. Tim. p. 30. a. u. 52. e.: μηθ' ὁμοίων δυνάμεων, μητ' ἰσορρόπων ἀνωμάλως πάντη ταλαντουμένη καὶ ἀτάκτως κινουμένη. Das Wort „Fähigkeiten" in seiner ursprünglich receptiven Bedeutung erscheint hier dem δυνάμεις ungleich entsprechender als „Kraft". — Vergl. Tennemann a. a. O. Bd. III. S. 32.

aus dem Bereiche des wirklich Vorhandenen in den des nur Gedachten hinüber. [106])

Jedoch eine völlige Reform der Ansichten über die Materie brachte erst der Stoicismus. [107]) In der pantheistischen Weltanschauung der Stoiker fand eine ungöttliche Materie keine Statt mehr. Wenn auch die frühern Termini blieben; wenn auch die Stoiker neben ein intelligentes Princip eine Materie stellten und diese mit den Akademikern und Peripatetikern ungeformt nannten: so konnten sie diese nicht mehr in der frühern Bedeutung fassen. Wie mochte auch wol bei Denen ein Gegensatz gegen Gott bestehen können, Denen Alles Gott war? Die Materie war ihnen nur ein philosophisches Requisit, oder vielmehr ein geliehener, ihre Meinung nicht eben unbequem bildlich bezeichnender, philosophischer Kunstausdruck für Erklärung der verschiedenartigen Individualitäten im Ein- und All-Göttlichen. Da sie sich nämlich diese in möglichst-consequenter Durchführung ihres Pantheismus nicht durch eine Beimischung oder irgend eine Versetzung des Göttlichen mit nicht-Göttlichem dachten, sondern jenes stets rein und lauter göttlich: so war zur Erklärung der Verschiedenheiten des Vorhandenen überhaupt nur noch ein Gradualunterschied des Göttlichen an sich übrig. Zur Erklärung dieses innern Verhältnisses des Göttlichen trugen nun die Stoiker bei offenbarer Aehnlichkeit der Begriffe die frühere Ansicht in Rücksicht einer Materie in dem Maße auf dasselbe über, daß sie sie anstatt als Gegensatz des Göttlichen als eine Negation des Göttlichen betrachteten, wodurch sich denn die größere oder geringere Durchdringung der Materie durch Gott mit einem höhern und niedern Grade des Göttlichen

---

106) Vergl. Tiedemann's Geist d. spec. Phil. Th. II. S. 231. ff. — Ritter a. a. O. S. 128. ff.

107) Vergl. Tiedemann's System der stoischen Philosophie (3 Theile. 8. Leipz. 1776.) Th. II. S. 32. ff., obschon er das Vorhandensein der Materie noch zu stark hervorhebt. Ritter a. a. O. S. 569. ff.

identificirte. Diese Form der Darstellung, diese Uebertragung der Materie gewährte übrigens, außer Dem, daß sie sich an gegebene und allgemein verständliche Zeitideen anschloß, noch den Vortheil, daß man sich die Gottheit in ihren individualen Potenzirungen allerdings weniger leicht zu denken vermochte, als bei dieser wenn auch rein logischen Verbindung mit der Materie. Und so schwand denn die Materie unter den Händen der Stoiker hinüber in den Begriff der natürlichen Unvollkommenheit alles Geschaffenen.

Diese Auffassungsweise der Materie, wie sie die Stoiker empfahlen, fand bei den philosophischen Bestrebungen der nächstfolgenden Zeit entschieden-freundliche Aufnahme, auch entsprach sie der herrschenden Richtung derselben unverkennbar. Sie trat zuerst dem Monismus näher, als die streng dualistische Unterscheidung einer selbstständigen, wesenhaften Materie neben dem intelligenten Principe, und sie konnte darum auch leichter die jüdisch-alexandrinische und später die christliche Philosophie für sich gewinnen. Und noch ungleich verwandter, ja, in den wesentlichsten Beziehungen vollkommen übereinstimmend war sie mit derjenigen, die sich durch die orientalische Emanationstheorie verbreitete, so daß sich diese mit der größten Leichtigkeit an stoische Denk- und Redeweise anschließen konnte. Daher so viel stoisches Element im Neuplatonismus, der vermöge seines geistigen Pantheismus die Materie so rein als Negation, als nothwendigen Mangel des Gewordenen ansah, daß die philosophirende Vernunft sich hierin auf dem Höhepunkte ihrer Forschungen befindend nun freundlich der Offenbarungslehre die Hand reichte.

Nach diesen Andeutungen wird es leichter werden, den Ansichten Philo's über die Materie ihre Stellung in der Zeitphilosophie anzuweisen, seine Aeußerungen bestimmter zu fassen und mehre Inconsequenzen in ihrer Quelle nachzuweisen. Fassen wir vor Allem scharf ins Auge, wie sich Philo die Materie denken mußte, wenn sie den Platz ausfüllen sollte, den er für sie in seinem philosophischen Systeme bestimmte: so erscheint sie als

der reine, ſelbſt alſo formloſe, für ſich beſtehende Gegenſatz des Geformten. In je ſtrengern Gegenſatz er ſie zu jeglicher Form ſtellte, je durchgreifender er ihr jede eigenthümliche Qualität abſprach, je reiner paſſiv oder doch receptiv er ſie hielt: deſto klärer hatte er ſich philoſophiſch verſtanden. Dieſe Anſicht iſt auch bei Philo die vorherrſchende. De profugis p. 479. erklärt er die Stelle Jerem. II. 13.: „Sie haben mich verlaſſen, die Quelle des Lebens, und haben ſich durchlöcherte Ciſternen gegraben, die kein Waſſer halten können“. „Iſt denn Gott“, fragt er, „die Urquelle des Lebens?“ „„Iſt Dieß nicht einleuchtend?““ läßt er ſich antworten „„dieſe ganze Welt hat er ja ausſtrömen laſſen (ὦμβρησε)!““ „Erſchüttert höre ich,“ [108]) fährt er fort, „daß Gott die Quelle des Lebens iſt; er, Gott, allein der Urheber der Seele und des Lebens und vornehmlich der vernünftigen Seele und des beſonnenen Lebens; denn die Materie iſt etwas Todtes (νεκρὸν), Gott aber iſt mehr denn Leben, iſt Quelle des Lebens, wie er ſelbſt ſagt, unverſiegbare.“ Dieſer Bezeichnung der Materie als einer todten, im Gegenſatze mit der unverſiegbaren Quelle des Lebens, laufen mehre andere parallel, durch welche Philo in ähnlicher Weiſe andeuten wollte, wie ſehr er jedes active Princip von der Materie entfernt glaube, ja, wie grade ein ſolches letzterer entgegenſtehe. So nennt er die Materie auch unbeſeelt, an ſich unbeweglich (ἄψυχον, ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ) [109]) und mit dem ſeine Anſicht am bezeichnendſten wiedergebenden Ausdrucke paſſiv (τὸ παθητὸν), [110]) im Gegenſatze gegen Gott die ſchlechthin wirkende Urſache (τὸ δραστή-

---

108) Als Mangey dieſer Stelle beiſchreiben konnte „omnino scribe: οὐ καταπέπληγμαι, non miror cum audio“ bewies er, wie wenig er in den Sinn dieſer Stelle eingedrungen und wie fremd ihm überhaupt der Genius des Philo ſei.

109) De mundi opific. p. 2. 4. — quis rer. div. haer. p. 503.

110) De mundi opific. p. 2. nach der Lesart des Eusebius Praep. Evang. VIII. 13. p. 385. παθητικὸν, passibilis qu. in Gen. I. 55.

identificirte. Diese Form der Darstellung, diese Uebertragung der Materie gewährte übrigens, außer Dem, daß sie sich an gegebene und allgemein verständliche Zeitideen anschloß, noch den Vortheil, daß man sich die Gottheit in ihren individualen Potenzirungen allerdings weniger leicht zu denken vermochte, als bei dieser wenn auch rein logischen Verbindung mit der Materie. Und so schwand denn die Materie unter den Händen der Stoiker hinüber in den Begriff der natürlichen Unvollkommenheit alles Geschaffenen.

Diese Auffassungsweise der Materie, wie sie die Stoiker empfahlen, fand bei den philosophischen Bestrebungen der nächstfolgenden Zeit entschieden-freundliche Aufnahme, auch entsprach sie der herrschenden Richtung derselben unverkennbar. Sie trat zuerst dem Monismus näher, als die streng dualistische Unterscheidung einer selbstständigen, wesenhaften Materie neben dem intelligenten Principe, und sie konnte darum auch leichter die jüdisch-alexandrinische und später die christliche Philosophie für sich gewinnen. Und noch ungleich verwandter, ja, in den wesentlichsten Beziehungen vollkommen übereinstimmend war sie mit derjenigen, die sich durch die orientalische Emanationstheorie verbreitete, so daß sich diese mit der größten Leichtigkeit an stoische Denk- und Redeweise anschließen konnte. Daher so viel stoisches Element im Neuplatonismus, der vermöge seines geistigen Pantheismus die Materie so rein als Negation, als nothwendigen Mangel des Gewordenen ansah, daß die philosophirende Vernunft sich hierin auf dem Höhepunkte ihrer Forschungen befindend nun freundlich der Offenbarungslehre die Hand reichte.

Nach diesen Andeutungen wird es leichter werden, den Ansichten Philo's über die Materie ihre Stellung in der Zeitphilosophie anzuweisen, seine Aeußerungen bestimmter zu fassen und mehre Inconsequenzen in ihrer Quelle nachzuweisen. Fassen wir vor Allem scharf ins Auge, wie sich Philo die Materie denken mußte, wenn sie den Platz ausfüllen sollte, den er für sie in seinem philosophischen Systeme bestimmte: so erscheint sie als

speciall. legg. p. 769. Er mißbilligt hier bei Erklärung des Verbots den Namen des Herrn zu mißbrauchen die Versicherung unter Berufung auf den Namen Gottes. „Das Wort des Rechtschaffenen", sagt er, „sei ein beständiger Eid, unbeugsam, nie täuschend, auf Wahrheit gegründet. Wenn uns jedoch nothwendige Umstände zu schwören zwingen: so sollte man bei des Vaters oder der Mutter Gesundheit oder frohem Greisenalter den Eid leisten, falls diese noch leben; oder bei ihrem Gedächtnisse, wenn sie vollendet haben. Denn diese sind ja ein Abbild und eine Nachahmung göttlicher Kraft, da sie Diejenigen, die nicht vorhanden waren, in das Sein hinüberleiteten (τοὺς μὴ ὄντας εἰς τὸ εἶναι παραγαγόντες)." Es liegt hier klar vor, daß Philo unter Denjenigen, die nicht vorhanden waren, nicht Solche verstehen konnte, welche früher überhaupt in keiner Weise waren, sondern allein Die, welche sich noch nicht zu der bestimmt entwickelten Form ausgebildet haben, in der sie später erscheinen. [118])

In allem bisher Beigebrachten hielt Philo fest, was er auch festhalten sollte, oder konnte es doch scheinen, als ob er den Begriff seiner Materie vollständig erfaßt und weiter verfolgt hätte, wenn er auch, wie wir Dieß bald belegen werden, mehre der mitgetheilten Bezeichnungen nicht in dem strengen Sinne nahm, den sie erlauben und den seine Theorie forderte. Zu diesen kann auch noch eine andere gerechnet werden, die ich, wegen der besondern Wichtigkeit, welche sie in der spätern Philosophie erlangte, von den frühern trenne. Philo nannte die Materie auch das Entbehrende, Verlassene und Leere und setzt Diesem die Gottheit entgegen, welche, von sich selbst erfüllt und genügsam, jenes Entbehrende, Verlassene und Leere erfülle und umschließe. [119]) Wie sich diese Bezeichnungen

118) Vergl. auch de parentib. colend. edit. Mai p. 5.

119) Leg. alleg. I. p. 48.: αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἱκανὸς ὁ θεός, τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεᾶ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων. — ibid. III. p. 61.: πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ

dem Philo empfohlen haben, ist an sich klar. Die Materie hatte nur ein halbes, schwebendes, unsicheres Dasein. Sie war vorhanden, um zu empfangen, ihr Wesen daher Leere, Verlassenheit, Bedürfniß. Dieß schon an sich, aber natürlich noch in weit höherm Grade, wenn sie neben die letzte Ursache aller Dinge gestellt ward, die eben schon als solche keines Andern bedürfen konnte, sondern in sich Fülle und Reichthum war und sich selbst in vollkommener Weise erfüllte und genügte. Diese Begriffe festgehalten, die unendliche Fülle des höchsten Wesens und die natürliche absolute Leere des Materialen, dessen eigenstes Bestehen Bedürfniß war, damit sie durch das Gestaltende sich forme und dadurch erst vollständig, bestimmt und entschieden sei: mußte fast nothwendig darauf hinführen, die Bildung der erstern durch das letztere als ein Ausströmen desselben in diese, als ein Erfüllen [120]) des Leeren durch die unendliche Fülle darzustellen. Wie bieten doch diese Sätze so vielen Erklärungsgrund für spätere Philosopheme dar; wie leicht mochte es den Freunden philonischer Speculation werden, sich zur Aufnahme auch bestimmt modificirter pantheistisch-emanatistischer Systeme der Orientalen zu bewegen, wie deutlich liegt in jenen einfachen an sich klaren Begriffen der spätere Gegensatz zwischen Materie und Form, als eines πλήρωμα und κένωμα, wie nahe nun die Ausschmückung und Erläuterung dieser schöpferischen Bildungen durch Anschließung an den Geschlechtsunterschied. Das Unbegreifliche wird klar, das Widersinnige wird verständlich, ja, oft verständig, wenn man es bis in seine Wurzel verfolgt. Gewiß, wir können uns bei philosophischen Behauptungen, die anscheinend oder wirklich dem gesunden und graden Menschenverstande zuwiderlaufen, sicherer darauf verlassen, den Grund, durch welchen der Mensch auf sie geleitet ward, auffindig zu machen, als bei solchen, die

---

διὰ πάντων διελήλυθε καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ.

120) ἐκπλήρωσις kennt schon Philo de opif. m. p. 33.

sich durch sich selbst empfehlen; denn während der menschliche Geist letzteren oft auch ohne bestimmte äußere Gründe vermöge eines dunkeln Gefühls oder selbstständiger klarer Ueberzeugung Beifall schenkte und es so unterließ, sie vor sich selbst zu rechtfertigen, mußte die Veranlassung zu Behauptungen, die seiner gewöhnlichen Richtung zuwiderlaufen, stärker und darum auch der Grund mehr hervorgehoben und sichtbarer sein. —

Wenn wir mit dem Gesagten die Mittheilungen über philonische Ansichten von der Materie schlössen: so würden wir nicht nur einen unvollständigen Begriff von ihnen bei unsern Lesern hervorgerufen haben, sondern sogar einen falschen. Denn Demjenigen, welcher nun die einzelnen Züge in ein Gesammtbild zusammenfaßte, würde dieß im Gegensatze gegen das früher von uns Behauptete, als sich selbst in seinen einzelnen Theilen und dem Frühern überhaupt entsprechend erscheinen, so daß das Ganze, wenn es auch nicht als von Philo eigenthümlich errungen und verknüpft angenommen werden dürfe, doch wenigstens eigenthümliches Leben in ihm gewonnen und sich darum harmonisch entwickelt habe. Und doch ist Dem nicht ganz also. Bei genauer Einsicht in die philonische Weisheit legen sich grade in dieser Beziehung Unbestimmtheiten, Mißgriffe und Inconsequenzen zu häufig und zu sichtbar bloß, als daß sie verkannt, entschuldigt oder auch nur übersehen werden könnten. Man sieht es der Blüthe an, daß die Wurzel keinen heimischen Boden, keine verwandte Nahrung, wenn auch mühsame Pflege fand, und daß ihre einzelnen, noch immer einnehmenden doch matten Farben nur Nachwirkungen ursprünglicher edlerer Abkunft sind, die sich nicht durchgängig verwischen ließen.

Der Begriff einer Materie, welcher Sein und Nichtsein mit gleichem Rechte nur in verschiedenen Beziehungen beigelegt werden konnte, war dem mittelmäßigen philosophischen Talente des Philo zu schwebend, als daß er anders, als zur glücklichen Stunde den Stützpunkt fand, durch welchen sich diese beiden Begriffe das Gleichgewicht hielten. In minder bedachten Augenblicken schwankte er entweder auf die eine Seite hin-

über und hob, durch ähnliche Worte und Begriffe getäuscht und auch durch das Ansehen des Plato bestochen, das Vorhandensein der Materie zu stark hervor, d. h. in bestimmter Form und Wirkung, oder die Materie verwandelte sich auch, wenn der altnationale Glaube an Einen Gott, der Himmel und Erde geschaffen habe und Alles, was darin ist, philosophische Bedenklichkeiten und Zweifel überwog, aus einem privativen oder relativen Nichts in ein streng negatives oder absolutes um, und wurde also in ihrem Vorhandensein vernichtet. Die Belege hierfür werden zugleich die nähern Bestimmungen und die Veranlassungen enthalten.

So oft Philo das Vorhandensein der Materie zu stark hervorhebt, geschieht dieß in einer doppelten Richtung. Er betrachtet sie dann entweder als Material mit bestimmter ursprünglicher Form, wobei letztere zugleich als Erklärung aller spätern Formungen angesehen werden müsse, oder als wirkende Ursache der Unvollkommenheit in der Welt. Nach beiden Seiten hin hatte bereits Plato den Weg gebahnt.

Die Materie war nach der philonischen Ansicht über sie natürlich das Material des Universums, oder das materiale Substrat zu jeder Form, die sich in ihr vorfand. Allein dem Philo hätte doch offenbar die Zusammenstellung derselben mit Dem, was wir im gewöhnlichen Leben Material zu nennen pflegen, nur von Einer Seite zulässig und möglich erscheinen sollen. Das Material zu jeder weitern Formung nach der ersten Form, welche die Materie erhielt, oder zu jeder Umbildung durfte nicht als Erklärungsgrund ausschließend des materialen Bestehens des Geformten betrachtet werden, oder als bloßes Substrat der auf dasselbe überzutragenden Formen, sondern es mußte auch theilweise den Erklärungsgrund der spätern Form darbieten, indem der Bildner (welcher andern Theils die Umformung erklärt) nicht aus jedem gleichviel welchem Materiale, sondern nur aus bestimmt modificirtem, bereits also auf gewisse Weise geformtem, anderweit bestimmte Formen hervor-

zubilden vermag. Es mochte daher wol bei fernern Formungen oder bei Umbildungen der erſten Form die Aufgabe vorliegen: wie es möglich geweſen ſei, daß aus dem urſprünglich auf andere Weiſe Geformten andere Formen haben hervorgehen können, allein dieſe Aufgabe konnte für Philo bei Anwendung auf die Materie und die erſte Formung derſelben keinen Sinn haben; denn ſo lange er im conſequenten Denken daran feſt hielt, daß die Materie gar keine Form habe: ſo lange konnte nicht von einer Umformung, ſondern nur von einer Formung der Materie die Rede ſein.

Wie nahe Dieß nun liegt: ſo überſah es Philo doch, nicht mehr fehlend als viele ſeiner großen Vorgänger,[121]) deren Anſehen ihn hierin irre leitete; und Materie mit Material ſchlechthin verwechſelnd, unterſuchte auch er zuweilen, welches wol die Urform, oder welche die Urformen ſein möchten, auf welche alle übrige zurückgeführt werden könnten, um dieſe dann, freilich im Widerſpruche mit ſich ſelbſt, der Urmaſſe beizulegen.

Als ſolche Urformen nun, welche ſich nur verſchiedenartig modificirt in allen Einzelformen wiederfänden, in welche alle übrigen wieder aufgelöſ't werden könnten und aus denen ſie demnach auch einmal entſtanden ſein müßten, betrachtete Philo die 4 Urkräfte oder Elemente (στοιχεῖα,[122]) ἀρχαὶ καὶ δυνάμεις;[123]) auch ῥίζαι ἐξ ὧν ὁ κόσμος)[124]) Feuer,[125])

---

121) S. oben S. 180. ff.

122) So ſehr oft, z. B. de cherub. p. 129. — στοιχειώδεις οὐσίαι de migrat. Abrah. p. 416.

123) Quis rer. div. haer. p. 502. u. 20.

124) De plantat. N. p. 231.

125) An andern St. (als die, welche in folg. Note) nennt er ſtatt des Feuers den Himmel; vergl. de mundi opif. p. 11. — de somn. I. p. 567. Beides iſt Daſſelbe, indem er den Himmel für das reinſte Feuer hielt; ſ. de conf. ling. p. 342.: ὁ αἰθὴρ (welches W. er an die St. des vorher gebrauchten ὁ οὐρανὸς ſetzt) ἱερὸν πῦρ φιλόξ ἐστιν ἄσβεστος ὡς καὶ αὐτὸ δηλοῖ τοῦ-

Luft, Erde, Waſſer, und glaubte nun, daß in dem Urgemiſche derſelben die Materie beſtehe,[126]) welche unter ſolcher Vorausſetzung mit noch klärerem Rechte als ohne ſie die Mutter aller Einzelformen genannt werden konnte. Da er übrigens hierbei fortwährend den Unterſchied zwiſchen einer intelligenten weltbildenden Urſache und einer Materie feſthielt, die ſelbſt nicht intelligent der Bildung durch jene bedürfe — eine Unterſcheidung, die ſich als durchgreifend weſentlich, kaum irgendwo vernachläſſigt, durch das ganze philoſophiſche Gebäude des Philo hindurchzieht —: ſo erſchien jenes Amalgam natürlich als ein planloſes und ungeordnetes (ἄτακτος),[127]) oder die Materie als eine ungeſtaltete (ἄμορφος), wodurch ſich dann wieder dieſer zweite Lehrtypus in eine gewiſſe Nähe zu dem erſtern ſtellte,[128]) in welchem die Materie ja auch ungeſtaltet genannt ward, obſchon es natürlich nicht zu verkennen iſt, daß, wenn auch die Worte für beide Lehrtypen dieſelben, die Begriffe, die Philo mit ihnen verband, einander ſchlechthin entgegengeſetzt waren; denn wie immer nur die Form der Materie geformt und die Beſchaffenheit derſelben beſchaffen ſein mochte: ſie trat mit ſolcher gegen eine völlig form- und beſchaffenheitsloſe in nicht minder ſchroffen Gegenſatz, als ſie durch jede andere Form oder Beſchaffenheit getreten ſein würde. Auch wurde in Wahrheit die Weltbildung in letzterm Typus von ganz anderm Standpunkte aus

---

νομα παρὰ τὸ αἴθειν, ὃ δὴ καίειν ἐστὶ κατὰ γλῶτταν εἰρημένην. Es wird ſpäter noch klärer werden, wodurch vornehmlich dieſe Anſicht begünſtigt wurde.

126) De cherub. p. 129.: ὕλη τὰ τέτταρα στοιχεῖα ἐξ ὧν συνεπάθη (ὁ κόσμος). de plant. N. p. 230. sq.: τὰς δὲ γοῦν τοῦ παντὸς ῥίζας, ἐξ ὧν ὁ κόσμος τέτταρας εἶναι συμβέβηκε γῆν, ὕδωρ, ἀέρα, πῦρ. Vergl. quod det. pot. insid. p. 156. — de vita Mos. I. p. 617., daher die Materie πεφυρμένη ὕλη de vict. offer. p. 857., συγκεχυμένη οὐσία de plantat. p. 214.

127) De opif. m. p. 4. — de plantat. N. p. 214. — de opif. m. l. l.: ἑτεροιότητος, ἀναρμοστίας, ἀσυμφωνίας μεστή.

128) S. S. 185. u. Note 113. daſ.

betrachtet und bot eine ganz andere Gestalt dar. Die Weltbildung erschien hier nur als Umformung oder zertheilendes Ordnen der Formen,[129] nicht mehr als erste Formung einer vollkommen formlosen Materie, oder erschien vielmehr als ein Act, der die Urformen aus ihrer zwecklosen und ungeordneten Vermischung theils ausschied, theils für intelligente Zwecke verband,[130] und die Welt war dann nichts Anderes als: eine Mischung der 4 Urkräfte nach ebenmäßigen Verhältnissen mit einander verknüpft.[131]

So sehr nun aber auch dieser ganze Lehrtypus über die Materie von dem frühern fern und mithin von der Richtung ablag, auf welcher den Philo seine Vordersätze und sein endliches Ziel hätten festhalten sollen: so äußerst wichtig ist es doch für das Studium der philonischen Speculationen, auch diese Lehrweise neben der frühern nimmer aus den Augen zu verliehren. Philo hat nämlich auch dieser, die ihm ungleich dringender als jene durch das Ansehen früherer Philosophen empfohlen war, so freien Zutritt zu sich gestattet; hat sie so eng mit den ihm eigenthümlichsten Speculationen verwebt, daß auch die letztern ohne Beachtung derselben in mehrer Hinsicht unerklärt und unverstanden bleiben müßten.

Hier-

---

129) μεταβάλλειν de mundi opif. 2., μετρεῖσθαι ibid. p. 29. — de sacrif. p. 139. σταθμᾶσθαι ibid.

130) Quod det. pot. ins. sol. p. 156.: κόσμος ἢ τῶν στοιχείων εἰς ταυτὸν σύνοδός τε καὶ κρᾶσις. qu. rer. div. h. p. 502.: λέγουσιν οἱ ἀκριβέστερον περὶ τῶν τῆς φύσεως ἐξητακότες, ὅτι ἀναλογίᾳ μὲν ἴσα τὰ τέσσαρα στοιχεῖά ἐστιν· ἀναλογίᾳ δὲ καὶ ὁ κόσμος ἅπας κραθεὶς τὸ ἴσον ἑκάστῳ τῶν μερῶν ἀπονεμούσῃ συνέστη τε καὶ συνταθεὶς εἰς ἅπαν διαμένει. Daher das Wort σύστασις von dem Geschaffenen de migr. Abrah. p. 389.

131) Qu. rer. div. haer. p. 502.: μηδὲν ἄλλο ἢ κρᾶσίς ἐστι τῶν τεσσάρων δυνάμεων ἀναλογίας ἰσότητι κραθεισῶν, und kurz vorher p. 499. Gott, als Urheber der Welt, heißt ibid. p. 513.: αἴτιον μίξεως, κράσεως, πολυμερίας.

Hierher gehört es vor Allem, wenn Philo den weltbildenden Logos Gottes, über welchen wir weiter unten das Nöthige beibringen werden, einen Zertheiler (τομεὺς) und zugleich ein Band des Universums (δεσμὸς) und dieses letzteren einzelne Theile Abschnitte (τμήματα) [132]) genannt wissen will. Wenn diesen Worten bisher eine genügende Erklärung mangelte: so kann es jetzt nicht nur nicht zweifelhaft, sondern nicht einmal dunkel scheinen, was er mit diesen Worten bezeichnen wollte. Eben jene Scheidung der Urmaterie aus ihrer anfanglosen Verwirrung und jene anderweite Verknüpfung für weise Endzwecke, die nach jenem Typus von der weltschöpferischen Kraft gefordert wurde, brachte diese Benennungen zu Wege. Es wird zweckmäßig sein, hier die Stelle aus dem B. quis rer. div. h. p. 499. auszuzeichnen, indem diese sehr geeignet ist theils einen Beleg für das eben Gesagte abzugeben, theils auch zu zeigen, wie Philo sich die Entstehung der Welt durch den Scheidungsproceß in näherer Bestimmung dachte. Er kommt hier nämlich bei Gelegenheit der Worte (Genes. XV. 10.) „und er theilte sie mitten von einander" (καὶ διεῖλεν αὐτὰ μέσα) auf den weltzertheilenden Logos zu reden „der bis zur feinsten Spitze geschärft nicht ermüdet alles Sinnliche zu scheiden, bis er zu den Atomen und Theillosen hindurchdringt" [133]) und ent-

---

132) De mundi opif. p. 3. — de somn. I. p. 586. u. ö.

133) *Εἶτ' ἐπιλέγει· διεῖλεν αὐτὰ μέσα, τὸ τίς οὐ προσθεὶς ἵνα τὸν ἀδίδακτον ἐννοῆς θεὸν τέμνοντα, τάς τε τῶν σωμάτων καὶ πραγμάτων ἕξῆς ἁπάσας ἡρμόσθαι καὶ ἡνῶσθαι δοκούσας φύσεις, τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγῳ, ὅς, εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμὴν, διαιρῶν οὐδέποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ πάντα, ἐπειδὰν δὲ μέχρι τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ, πάλιν ἀπὸ τούτων, τὰ λόγῳ θεωρητὰ εἰς ἀμυθήτους καὶ ἀπεριγράφους μοίρας ἄρχεται διαιρεῖν οὗτος ὁ τομεὺς καὶ τὰ πέταλα τοῦ χρυσίου τέμνει τρίχας, ὥς φησι Μωσῆς ἐν μήκος ἁπλατὲς, ἀσωμάτοις γράμμασιν ἐμφερές.* Vergl. außer der gleich zu erwähnenden St. qd. det. p. 175. — qu. rer. div. haer. p. 506. In dieser Hinsicht auch *διαιρέτης* genannt de poster. C., T. I. edit. Mang. p. 256. (denn so muß wol mit Maug. an der Stelle des *διαίρετος* gelesen werden).

schließt sich Einiges darüber beizubringen, wie er die Materie des Universums getheilt habe, als er die Welt bildete. „Zuerst machte er 2 Theile, das Schwere und das Leichte, indem er das Grobe von dem Feinen sonderte, dann theilte er wieder Beides, das Feinere in Luft und Feuer, das Schwerere in Wasser und Erde und legte also zuerst die sinnlichen Elemente gleichsam als Grundstein dieser sinnlichen Welt. Dann schied er wieder das Schwere und das Leichte nach andern Ideen, das Leichte in Kaltes und Warmes und nannte das Kalte Luft und das seiner Natur nach Warme Feuer; das Schwere aber wieder in Feuchtes und Trockenes und nannte das Trockene Erde, das Feuchte aber nannte er Wasser. Jedes von diesen aber erhielt nun neue Theilungen, die Erde zerfiel in festes Land und Inseln; das Wasser in Meere, Flüsse und sonstiges Trinkwasser; die Luft in Abwechselung des Sommers und des Winters; das Feuer in das, dessen wir uns bedienen, welches unersättlich und verderblich ist, und in dessen Gegensatz, in das heilsame, welches dazu bestimmt ist den Himmel zusammenzuhalten. Wie nun aber das Ganze: so theilte er auch wieder das Einzelne. Einiges von diesen ward belebt, Anderes ohne Leben. Das Leblose bleibt sich zum Theil immer selbst gleich, wenn nämlich eine leidende Beschaffenheit (ἕξις) das Band (δεσμὸς) ist, welches es zum Sein verknüpft; Anderes verändert sich, nicht sowol in Betreff seines Platzes (μεταβατικῶς κινούμενα), als so, daß es zunimmt und wächst (αὐξητικῶς). Diejenigen, welche ein unerklärbares natürliches Vermögen (φύσις) [134]) belebt, sind theils wilde Waldgewächse, die wilde Früchte bringen und zur Nahrung für Thiere dienen, theils durch Cultur veredelt, deren Sorge und Aufsicht der Ackerbau übernimmt und die zum Genusse für das edelste aller lebendigen Geschöpfe, für den Menschen bestimmt sind. Er (der Logos) trennt nun aber auch die leblosen und die lebendigen Geschöpfe nicht auf dieselbe Weise; denn von diesen sind einige

134) Ueber den Unterschied zwischen ἕξις und φύσις s. unten.

unvernünftig, andere repräsentiren die Idee vernünftiger Wesen. Auch diese theilte er wieder, die unvernünftigen in wilde und gezähmte, die vernünftigen in sterbliche und unsterbliche, und auch die sterblichen theilte er wieder in zwei Theile, von denen er den einen männlich, den andern weiblich nannte; u. s. w. Auf solche Weise schuf also Gott durch den weltzertheilenden Logos, indem er die ungestaltete und ungeformte Masse aller Dinge, die aus ihr ausgeschiedenen vier Weltelemente (τὰ ἐξ αὐτῆς ἀποκριθέντα τέσσαρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα) und die wieder aus diesen gebildeten lebenden Wesen und Pflanzen mannichfaltig theilte."

Wie übrigens Philo in dieser Stelle grade die Zertheilung besonders hervorhebt und des Logos als des die Weltordnung zusammenhaltenden Bandes (δεσμὸς) der neuen Theilung nur im Vorübergehen Erwähnung thut: so wird an andern O. grade dieses besonders herausgestellt. [135])

Schon diese Bemerkungen, hoffe ich, würden hinreichen, um zu belegen, welche aufmerksame Beachtung neben dem er-

---

135) De plant. Noae p. 215. wird der Logos beschrieben als νόμος ἄϋδιος (eben die Weltordnung bestimmend) θεοῦ τοῦ αἰωνίου, τὸ ἰσχυρώτατον καὶ βεβαιότατον ἔρεισμα τῶν ὅλων. Οὗτος, fährt Philo fort, ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα τεθεὶς δολιχεύει τὸν τῆς φύσεως δρόμον ἀήττητον, συνάγων τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγων. Δεσμὸν γὰρ αὐτὸν ἄῤῥηκτον τοῦ παντὸς ὁ γεννήσας ἐποίει πατήρ. qu. rer. div. haeres p. 507.: χαῦνα τὰ ἄλλα ἐξ ἑαυτῶν, εἰ δέ που καὶ πυκνωθὲν εἴη λόγῳ σφίγγεται θείῳ· πόλλα γάρ ἐστι καὶ δεσμὸς οὗτος τὰ πάντα τῆς οὐσίας πεπληρηκώς· ὁ δ' εἵρας καὶ συνυφήνας ἕκαστα, πλήρης αὐτὸς ἑαυτοῦ κυρίως ἐστὶν, οὐ δεηθεὶς ἑτέρου τὸ παράπαν. ibid. p. 510. — de prof. p. 466. Und so denn natürlich auch die einzelnen Logi, die, wie wir sehen werden, den Gesammtlogos bilden de migrat. Abrah. p. 416. — de conf. ling. p. 344. — De migrat. Abrah. p. 416. sagt Philo: συνέχεσθαι τόδε τὸ πᾶν ἀοράτοις δυνάμεσιν, ἃς ἀπὸ γῆς ἐσχάτων ἄχρις οὐρανοῦ περάτων ὁ δημιουργὸς ἀπέτεινε τοῦ μὴ ἀνεθῆναι τὰ δεθέντα καλῶς προμηθούμενος· δεσμοὶ γὰρ αἱ δυνάμεις τοῦ παντὸς ἄῤῥηκτοι. Als solche zusammenhaltende Kräfte heißen sie δυνάμεις ἑνωτικαὶ de plant. N. p. 226.

sten Lehrtypus über die Materie, der sie als völlig qualitätenlos betrachtete, der andere verdient, der sie als ein ungeordnetes Gemisch der Urelemente kennen lehrt. Indeß greift letzterer auch noch auf eine andere, kaum minder wichtige Weise in die philonischen Speculationen ein.

Er macht es nämlich auch erklärlich, wie Philo auf der andern Seite hin das Vorhandensein der Materie, im Vergleiche mit seinen Grundsätzen über sie, zu stark hervorheben und sie als wirkende Ursache der Unvollkommenheiten in der Welt betrachten konnte. Denn es war gar sehr natürlich, wie Philo, wenn er die Materie für ein Chaos hielt, in welchem die Kräfte der Natur ohne Zweck und Ordnung zusammengemischt seien, dieselbe in einer nicht zu billigenden Wirksamkeit thätig glauben mochte. Diese Kräfte der Natur, weder durch sich im Gleichgewichte erhalten wegen ungeordneter Mischung, noch durch göttliche Kraft und Weisheit geleitet und gebändigt, bewegten sich unregelmäßig, unharmonisch, tadelhaft (ὕλη ἀνώμαλος, ἄνισος, πλημμελής),[136] ganz in ähnlicher Weise, wie Dieß Plato von seiner bösen Weltseele behauptet hatte.[137]

Wenn sich solche Folgerungen aus vorgängigen Inconsequenzen gezogen thatsächlich immer weiter von Philo's Grundsätzen entfernten: so fehlte es ihnen doch auch nicht an eigenthümlichen Berührungspunkten, durch welche sie diesen wenigstens in Etwas näher gebracht und scheinbar mit ihnen ausgeglichen wurden. Es ist nämlich nicht zu verkennen: der Begriff einer durch Weisheit und Güte zu bildenden Materie und der Unvollkommenheit waren in ihrem Keime auf das Innigste verwachsen. Wie verschieden man sich auch die Materie neben

136) Quis rer. div. haer. p. 508. — de mundi opif. p. 4. Auch de prof. p. 451.: Der νοῦς, sagt er hier, erwirkte da er zu der Materie hinzutrat, aus der ungeordneten Ochlokratie, in der jede natürliche Kraft sich ungebunden äußerte, eine legitime und geregelte Herrschaft.

137) S. Note 105. dies. Kap.'s.

dem bildenden Schöpfer denken mochte: so trat sie doch immer zu diesem als das Unvollkommnere zu dem Vollkommnen in wesentlichen oder begrifflichen Gegensatz; denn bei der Annahme eines Bildners einer Materie mußte immer dieß Doppelte vorausgesetzt werden, einmal, daß die Materie einer bessern Form bedürftig sei, und dann, daß sie, unfähig, dieselbe sich selbst zu gewähren, [138]) diese von einem andern, eben deßhalb Vollkommnern, mitgetheilt erhalte. Es erklärt sich demnach durch sich selbst, wie mit der Gegenüberstellung eines materialen und eines bildenden Princips der Gegensatz eines vollkommnen und unvollkommnen verschmolz; ein nothwendiger Gegensatz, der sich aber so verschiedenartig gestaltete, als die Ansicht über das Princip selbst. Bei Plato und Denen, die diesem folgten, welche der Materie selbstständige und eigenthümlich wirkende Kraft beilegten, mußte der Gegensatz mehr positiv erscheinen, die Materie demnach als böses Princip hervortreten, welche die Einwirkung jenes Vollkommnern zurückweise, abschwäche und theilweis vernichte. So wie aber die Materie aus der Reihe selbstständig wirkender Kräfte heraustrat; aus dem Wesen ein Begriff ward, ward der Gegensatz ein rein negativer, wodurch aus dem Widerstreben wider das Vollkommnere ein Negiren desselben, ein Mangel an Vollkommenheit und die Bedeutung der Annahme, daß Alles aus unvollkommner Materie geschaffen sei, sich dahin läuterte, daß Alles, eben weil es geschaffen, schon begrifflich auch als unvollkommen gedacht werden müsse, so daß nur die Terminologie zwischen der Lehre von der Schöpfung aller Dinge aus der Materie und der, daß Alles aus Nichts mit nothwendiger, creatürlicher Unvollkommenheit behaftet geschaffen sei (metaphysisches Uebel), scheidend dazwischenstand. Hierdurch ist es an sich klar, daß Philo sich nichts weniger als widersprach, so lange er die gestalt- und qualitätenlose Masse im Verhältnisse zu Gott als schlechter, oder auch als an sich un-

138) μηδὲν ἐξ ἑαυτῆς καλόν de mund. opif. p. 4.

vollkommen darſtellte und ſie deßhalb die geringere Subſtanz nannte (χείρων οὐσία,[139]) wobei οὐσία freilich entweder im philoſophiſch oder ſprachlich weniger ſtrengen Sinne gebraucht ward); denn eben weil ſie ohne poſitive Qualität nur den Mangel der Dinge bezeichnete, mußte ſie auch als unvollkommen erſcheinen und Letzteres hob zwar Philo noch lange nicht ſo klar hervor, wie Dieß ſpäter namentlich bei Plotin geſchah, der den Einwand: „wie eine qualitätenloſe Materie böſe ſein könne", mit dem in ſeinem Syſteme vollgültigen Grunde zurückwies, daß wenn ſie Qualität hätte, ſie nicht böſe ſein würde: allein daß doch auch er etwas Aehnliches fühlte, wie Mangel der Qualität und Vollkommenheit im innerſten Weſen zuſammenfielen, geht theils aus dem klar ausgeſprochenen und durchgeführten Gegenſatze hervor, daß Alles, was vorhanden ſei, eben deßhalb als gut betrachtet werden müſſe — über welche Annahme das Spätere noch mehr Licht verbreiten wird —, theils aus der engen Verbindung, in welche er öfters beide Bezeichnungen qualitätenlos und unvollkommen ſetzt.[140]) Indeſſen hierbei blieb Philo nicht ſtehen. Er legte ja der Materie, wie wir ſahen, auch eine unharmoniſche, bösartige, der göttlichen widerſtrebende Thätigkeit bei, was freilich ſeinen eignen Grundſätzen zu Folge eben ſo verwerflich war, als es kaum zu vermeiden ſtand, ſobald er der Materie weſentliches Vorhandenſein und eigenthümliche Thätigkeit zuſchrieb.

Wenn nun aber aus dem von uns in dem Nächſtvorhergehenden Mitgetheilten erhellt, daß Philo ſein materiales Princip öfters und in verſchiedenen Richtungen zu ſtark hervorhob: ſo haben wir doch bereits oben angedeutet, daß er auch wieder im Gegenfalle die Materie bisweilen ſo weit in den Hintergrund zurücktreten ließ, daß ſie völlig zu verſchwinden ſcheint. Ein Beleg hierzu, welcher in mehrer Beziehung große Wichtigkeit hat, fin-

139) De creat. princ. p. 728.

140) Sie werden oft ſchlechthin neben einander geſtellt. Vergl. de mundi opif. p. 4. — de creat. princ. p. 728. u. ö.

det sich de somn. I. p. 577. Philo will hier die verschiedenen Beziehungen nachweisen, in welchen Gott nach den Regeln der Allegorie mit der Sonne verglichen werde. Nach Angabe einiger fügt er hinzu: „Auch noch auf andere Weise: Wie die Sonne, wenn sie sich erhebt, das Verborgene der Körper aufzeigt, so auch Gott, der Alles erzeugt, nicht aber bloß sichtbar werden läßt (εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν), sondern auch Das schuf, was vorher nicht vorhanden gewesen war (ἃ πρότερον οὐκ ἦν ἐποίησε), nicht nur Bildner (δημιουργός), sondern auch selbst Schöpfer (κτίστης)." Diese Stelle in der Schärfe genommen, die sie nicht nur zuläßt, sondern fast fordert, würde jede ursprünglich selbstständige Materie neben Gott aus dem philosophischen Systeme Philo's ausschließen und es besonders für den, der nach genauerer Beachtung des früher über die Materie Mitgetheilten Dieses vergleicht, leicht unerklärbar machen, wie ein Philosoph in den wichtigsten Grundlagen seiner philosophischen Ueberzeugung sich so unverhohlen widerstreiten könne, als hier Philo. Und sicher ist in keinem Falle eine so ungenaue Redeweise zu billigen oder auch nur zu entschuldigen, die solche Folgerungen so nahe legt. Inzwischen ist auf der andern Seite nicht zu übersehen, auf welche Veranlassung hin Philo neben jenen Sätzen auch diese aufstellte und wie sie sich in seinem Ideenkreise, welcher doch immer als Norm seiner Consequenz oder Inconsequenz gelten muß, näher zusammenstellen konnten, als es sonst scheinen mag.

Philo unterschied allerdings in dem Alle die Form und die Materie; allein es muß ein kundiger und billiger Beurtheiler seiner philosophischen Bestrebungen doch immer berücksichtigen, daß er der letztern nur einen secundären philosophischen Werth beilegte, sie nur deßhalb als vorhanden anerkannte, weil er ihrer zur genügenden Erklärung der erstern zu bedürfen glaubte, und daß er eigentlich auf dieser allein sein philosophisches Gebäude aufrichtete, indem er allein zu Folge ihrer intelligente außerweltliche Wesen ahnete und erschloß, bei deren vollkommner Erkenntniß und Anschauung er die höchste Staffel des Glücks erklommen zu haben glaubte. Die

Formen der Welt umſchloſſen in der That Alles, was, ſo wie den Sinnen näher vorlag, ſo dem Geiſte Philo's den Anſtoß zu ſeinen philoſophiſchen Forſchungen gegeben hatte. Nun nahm er aber überhaupt bei allen ſeinen einzelnen Beſtrebungen ungleich ſorglichere Rückſicht darauf, daß ſie in grader Linie zum Ziele führten, als daß er eine weitläuftigere Ausgleichung derſelben unter ſich ſelbſt für nöthig erachtet hätte; und er hatte hierin nicht ganz Unrecht. Liefen in der That alle ſeine einzelnen Unterſuchungen in grader Richtung Einem Centro zu: ſo konnte keine die andere feindlich durchkreuzen, ſie mußten alle friedlich neben einander hingehen. Indeſſen führte es doch eben dieſer Umſtand nicht ſelten herbei, daß Philo eine Lehre nur in ſo weit ausbildete, als ſie zur Erreichung ſeines Ziels unentbehrlich ſchien, ſie nur ſo lange berückſichtigte, als er auf dieſe Unentbehrlichkeit derſelben Rückſicht nahm und ſie bei Seite liegen ließ, ſo bald er ihrer nicht mehr bedurfte. — Was Wunder, wenn er ſich nun auch der Materie, die für ihn, wie wir ſahen, in keiner Weiſe ein ſelbſtſtändiges Intereſſe in ſich trug, nur dann erinnerte, wenn er ihrer bedurfte und ihm ſonſt Alles mit allen Formen gleichbedeutend war? So klärlich in der angezogenen Stelle: „Gott iſt der Sonne gleich. Wie dieſe, wenn ſie in der ſichtbaren Welt erſcheint, die Formen derſelben aufdeckt, ſo Gott, nur einer iſt der Unterſchied: Gott macht die Welt nicht bloß ſichtbar, ſondern iſt der eigentliche Urheber Deſſen, was vorher noch nicht vorhanden war.“ Wie hier klärlich ſich der Schöpfer aller Dinge zu einem Urheber des geformten Alls näher beſtimmt, obſchon Philo dieſe Beſchränkung nicht beifügt: ſo ſind nach dieſem Vorgange alle verwandte Stellen zu faſſen, und namentlich auch alle Bezeichnungen Gottes, die deſſen Verhältniß zur Welt auf ähnliche Weiſe feſtſetzen, zu deuten; denn nicht immer beſchränkt ſich Philo darauf von einem Beſeelen (ψυχοῦν im Gegenſatze zu der ὕλη ἄψυχος), von einem Bewegen (κινεῖν — ὕλη ἀκίνητος), von einem Formen (σχηματίζειν, εἰδοποιεῖσθαι, ἰδιοποιεῖν [über welche Worte ſpäter ein Mehres] — ὕλη ἄμορφος, ἄποιος), von einem Umwandeln der

Materie (μεταβαλλὴν)[141]) oder einem Erheben derſelben zur beſtimmten Weſenheit (οὐσιοῦν[142]) — ὕλη μὴ ὄν, μὴ γεγονὸς) durch Gott zu ſprechen und dieſen als Werkmeiſter (τεχνίτης,[143]) δημιουργὸς)[144]) und Weltbildner (κοσμοπλάστης, ὁ μορφῶν τ. κόσμον)[145]) zu bezeichnen: ſondern nennt ihn theils in unbeſtimmter Weiſe den Vater und Hervorbringer des Alls (πατὴρ,[146]) ποιῶν, ποιητὴς),[147]) theils beſtimmt ohne Rückſicht auf die Materie, den Schöpfer (κτίστης).[148])

Uebrigens verſteht es ſich bei allen dieſen Benennungen überhaupt von ſelbſt, daß ſie Philo nur im ungenauen Sinne, nämlich dann von dem höchſten Gott gebrauchen konnte, wenn er die Mittelurſachen überſprang; denn eine unmittelbare Verbindung dieſes Gottes ſelbſt mit der Materie konnte er ſeinen Grundſätzen gemäß nicht geſtatten, da er, wie wir oben mit Weiterm durchgeführt haben,[149]) deſſen unendliche Vollkommenheit durch jede Verbindung mit etwas Unvollkommnem verletzt glaubte, und bedurfte ihrer nicht, da er durch ſeine phyſikotheologiſche Weltanſicht zuſammengehalten mit dem Begriffe

---

141) Alle dieſe Worte de mundi opific. p. 2., außer εἰδοποιεῖσθαι, welches de mundi opif. p. 29., ἰδιοποιεῖν, welches de monarch. I. p. 817., und τυποῦσθαι, welches de plant. N. p. 217. Vergl. auch de mundi opif. p. 4.: ἦν μὲν γὰρ ἐξ ἑαυτῆς (ἡ ὕλη) ἄτακτος, ἄποιος, ἄψυχος, ἑτεροιότητος, ἀναρμοσίας, ἀσυμφωνίας μεστή· τροπὴν δὲ καὶ μεταβολὴν ἐδέχετο τὴν εἰς τἀναντία καὶ τὰ βέλτιστα· τάξιν, ποιότητα, ἔμψυχίαν, ὁμοιότητα, ταυτότητα, τὸ εὐάρμοστον, τὸ σύμφωνον, πᾶν ὅσον τῆς κρείττονος ἰδέας.

142) De plant. N. p. 217.

143) Leg. alleg. I. p. 43. — de opif. m. p. 30.

144) Dieß ſehr oft, z. B. de opif. m. p. 2. 31. 32.

145) De plantat. p. 214.

146) Leg. alleg. I. p. 43. — de mundi opif. p. 2. u. ö.

147) De opif. m. p. 2. 3. 11. u. ö.

148) De poenit. p. 717. — de somn. I. p. 577. u. ö.

149) S. oben S. 124. Note 23.

einer letzten vollkommnen Urſache, zu intelligenten, weltbildenden Mittelurſachen übergeleitet worden war. Allein ſo wenig hatte ſich noch die allgemein übliche Sprachweiſe bei Philo an die philoſophiſche Denkweiſe anbequemt, daß bei ihm Nichts gewöhnlicher iſt, als jene Bezeichnung auf den höchſten Gott ſelbſt übergetragen zu finden. Wie ſtreng ſchied die ſpätere Zeit auf den einmal feſtgeſetzten Principien fortſchließend den Demiurg von dem höchſten Gotte! —

4.

Weitere Beſtimmungen Philo's über die göttlichen Mittelkräfte. [150])

Schon ungleich näher liegend dem letzten Endzwecke der philoſophiſchen Speculationen unſers Philo, aber auch mit ſichtbar innigerer Liebe und reicherer Theilnahme gepflegt und gehoben ſind ſeine Unterſuchungen über jene weltbildende intelligente Urſache ſelbſt, zu denen wir uns nun zu wenden haben. Wenn er der Materie nur an denjenigen Orten einige Aufmerkſamkeit ſchenkte, an welchen er ihrer nach dem einmal gefaßten Standpunkte nicht entbehren konnte: ſo belegt die ganze Weiſe, in welcher Philo über das Göttliche philoſophirte, ſein Wort, daß er in der nähern Kenntniß und in der endlichen Anſchauung des Göttlichen das Ziel ſeines Philoſophirens, ja, ſeines Lebens erkenne. Um uns auf dem Grunde, der dieſen Unterſuchungen unterliegt, einheimiſch zu machen, müſſen wir einen Blick in das früher Gewonnene zurückwerfen.

150) Als beſondere Hülfsſchriften hierzu zu vergl. Eichhorn über die Perſonification der Eigenſchaften Gottes unter den ſpätern Juden, in ſ. Bibl. 8. Bd. 2. St. S. 191. ff. (dieſe jedoch grade die Alexandriner minder betreffend). — Jo. Mayer dissert. de λόγῳ. Kil. 1700. 4. — G. F. Schroeer dissert. de λόγῳ, idea Dei. Viteb. 1715. 4. — Carpzov dissert. de λόγῳ Philonis non Johanneo. Helmst. 1749. 4. — Ballenſtedt, Philo u. Johannes, oder neue philologiſch-krit. Unterſuchung des Logos beim Johannes nach dem Philo. Braunſchweig 1802. 8. — Groſsmanni quaest. Philonear. II. de λόγῳ Phil. Lips. 1829. 4.

Die Pforte oder den Zutritt zur Kenntniß der übersinnlichen Welt glaubte Philo nur in der Kenntniß der sinnlichen suchen zu dürfen. Er hielt den Menschen für unfähig, etwas Geistiges in den Bereich seiner Wahrnehmung aufzunehmen, es sei denn, daß dieß sich irgendwie an das Sinnliche anschlösse und der Mensch nun eben von diesem aus seinen Aufflug zu jenem nehmen könnte. Auf diesem Wege hatte er sich zur Ueberzeugung von dem Vorhandensein einer übersinnlichen Welt überhaupt erhoben. Die Wahrnehmung nämlich unverkennbarer Spuren bezweckender Weisheit, die sich in den schönen und zweckmäßigen Formen der sichtbaren Welt offen darlegten; das Bedürfniß, dieselben verursacht zu sehen und die Unmöglichkeit, die Ursache solcher Herrlichkeit in den vergänglichen Trägern derselben selbst anzunehmen: Dieß hatte ihm den philosophischen Anstoß gegeben, neben der sichtbar-sinnlichen Welt auch an einer geistigen festzuhalten, die ihn zwar kein Sinn an sich, aber wol in ihren Wirkungen kennen lehrte. Indem er nun aber auf den Grund hin, daß diese sichtbare Welt mit Weisheit gebildet sei, sich eine letzte intelligente Ursache derselben erschloß, glaubte er nicht Eine, sondern mehre Wesen zugleich erschlossen zu haben. Denn je weniger die in der Erfahrung vorliegende Intelligenz auf ein Wesen als ihren Urheber zu schließen berechtigte, welches dem hohen Ideale entsprochen hätte, das sich Philo von einer letzten Ursache alles Vorhandenen an sich entwarf, desto unvereinbarer schienen ihm diese Beiden, das intelligente Wesen als nähere Ursache der weise gebildeten sinnlichen Welt und die letzte Ursache alles Vorhandenen an sich; desto dringender glaubte er sich veranlaßt, ersteres der letztern unterzuordnen und sonach als Mittelglied, als Mittelwesen zu betrachten, welches zwischen der ungeformten todten Materie und der Grundursache aller Dinge mitten inne stehe.

Consequent verfolgte er diesen Weg weiter. Von der letztern war ihm nun, nach Trennung der Intelligenz von ihr, durch die Erfahrung aus der sinnlichen Welt nichts Anderes gegeben, als ihr Vorhandensein, und ausgehend von der

höchstmöglichen Vollkommenheit derselben und von der Unvollkommenheit alles Dessen, was in der Erfahrung vorliegt, konnte er auch aus Diesem für jene gar Nichts weiter erschließen wollen. Er mußte daher den Weg der Erfahrung für nähere Bestimmungen derselben verlassen. Wären dergleichen möglich: so mußten sie aus dem Begriffe der höchsten Ursache an sich hervorgehen, welche Behauptung Philo zu den wiederholtesten Malen in der Form aussprach: „daß jede Kenntniß von der höchsten Gottheit nur durch diese selbst erworben werden könne“. [151]) In wie weit er aber solche Bestimmungen für möglich hielt und gab, ist im ersten Abschnitte dieses Lehrbegriffs ausführlicher gezeigt worden. Wohl aber mußte sich die intelligente Mittelursache durch Abstraction aus der Erfahrung in ihrem Wirken und Wesen näher bestimmen lassen. War doch Philo von der sinnlichen Welt aufgestiegen in den Bereich einer geistigen; hatte er doch letztere eben nur erst als nothwendig zur Erklärung des Vorhandenseins der erstern postulirt. Es war nun ganz natürlich, daß er jene auch so beschaffen glauben mußte, wie sie das Bedürfniß nach ihr erfülle, oder die Erscheinungen der sichtbaren Welt, d. h. die bestehenden intelligenten Formen in Wahrheit erkläre. So gewann er denn folgerecht durch Zergliederung der Erfordernisse für das Entstehen und Bestehen dieser letztern (welches Beides in der sinnlichen Welt als Thatsache vorlag) die nähern Bestimmungen über die behauptete intelligente Mittelursache. Von diesem Standpunkte aus wird das Folgende in klarer Beleuchtung erscheinen.

Jene Erfordernisse selbst ergaben sich ihm nämlich ferner durch Beachtung Dessen, was behufs der Entstehung und Erhaltung einer künstlerischen Bildung durch Menschen bei diesem nothwendig vorauszusetzen war. Die Weltbildung erschien ihm ja nach dem bisher Mitgetheilten als eine

151) De praem. ac poen. p. 916. al.

Anpassung intelligenter Formen auf eine formlose Materie, und zu einem solchen Acte konnte Philo kaum ein entsprechenderes Analogon finden, als die menschliche Bildung, durch welche ja ganz in ähnlicher Weise schönere oder doch dem menschlichen Zwecke entsprechendere Formen auf einen Stoff übergetragen wurden, der, wenn auch nicht jeder Form überhaupt, doch wenigstens der angemessenen entbehrte; und Letzteres unterschied ja Philo, wie wir oben sahen, nicht einmal sehr streng. [152])

Jede menschlich-künstlerische Bildung wird nun aber erst durch einen doppelten Act absolvirt, durch den Entwurf eines Planes, der in einem Stoffe verwirklicht werden soll und durch die thatsächliche Uebertragung des erstern auf letztern, und sie ist mithin erst bei Befähigung zu diesen beiden Acten möglich. Die Nothwendigkeit, daß jede von Menschen bewirkte künstlerische Bildung diese beiden Stadien nach und nach durchlaufend gedacht werde und mithin jene Fähigkeiten vor Allem voraussetze, gab nun den fernern Untersuchungen des Philo die Basis.

Nirgends gewährte planloses Umändern des Vorhandenen dem Einzelnen Schönheit, dem Ganzen Harmonie der Formen und des Wirkens: [153]) so fühlte er sich denn veranlaßt, auch von der Kraft, durch welche die Urmaterie aus ihrer Formlosigkeit zur Schönheit, aus ihrer Nichtswürdigkeit zur Tauglichkeit übergeleitet worden war, als unumgänglichste Bedingung alles Vorhandenseins, [154]) einen doppelten Act zu

---

152) S. oben S. 191.

153) De cherub. p. 122.: *τὰ γὰρ ἐν κόσμῳ καλὰ οὔποτ' ἂν ἐγένετο τοιαῦτα μὴ πρὸς ἀρχέτυπον τὸ πρὸς ἀλήθειαν καλὸν — — ἀπεικονισθέντα.* Vergl. auch de opif. m. p. 3. Daßer werden die Ideen, wie die einzelnen Theile des Weltplans aus weiter unten zu erörternden Ursachen auch genannt wurden, de vict. offer. p. 857. als *ἡ ἀναγκαιοτάτη οὐσία ἐν τοῖς οὖσιν* bezeichnet, *ἥτις ἐστὶν ἀρχέτυπον παράδειγμα πάντων, ὅσα ποιότητες οὐσίας, καθ' ἣν ἕκαστον εἰδοποιεῖται καὶ διαμετρεῖται.*

154) Eben deßwegen, weil sie diese in sich schloß, heißt diese Mittelursache oder der Logos (von letzterm Namen sogleich ein Meh-

fordern, den Entwurf eines Weltplanes, den die zu bildende Materie wiedergeben sollte, und die Bildung der Materie nach diesem Plane, oder die Hervorrufung dieser körperlichen, sinnlichen, sichtbaren Welt (κόσμος σωματικὸς, ὁρατὸς, αἰσθητὸς,[155]) φαινόμενος,[156]) γεώδης, σωματοειδὴς,[157]) τὰ ὁρατὰ)[158]) in Gemäßheit einer unsichtbaren, geistigen Welt (κόσμος ἀσώματος, ἀόρατος, νοητὸς),[159]) die von ihm vorher als Plan oder Musterwelt (παράδειγμα) aufgestellt worden sei, um dieselbe dann in der Materie zur sinnlichen Welt (als μίμημα) auszuführen. Mit vorzüglicher Klarheit und Ausführlichkeit redet er hierüber in der classischen Stelle de mundi opificio p. 3. sq. Er spricht hier vom ersten Schöpfungstage und hebt es hervor, daß Moses (Genes. I. 5.) ihn nicht den ersten, sondern einen Tag genannt habe. Philo hält diese Bezeichnung desselben für sehr entsprechend, indem Moses in ihr die Natur und die Benennung des Namens Gottes beachtet und angedeutet habe, da der erste Tag die Schöpfung der reingeistigen (also noch nicht mit der Materie verbundenen und durch sie befleckten) göttlichen Welt umschließe. „Denn da Gott," fährt er fort, „als Gott, vorausſahe, daß ein schönes Nachbild (μίμημα) nimmer entstehen könne ohne ein schönes Vorbild (παράδειγμα) und daß nichts Sinnliches schön sei, welches nicht nach einem vorbildlichen und im Geiste erfaßten Muster (πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν) nachgebildet wird: bildete er, als er beschlossen hatte, diese sinnliche Welt zu errichten, vorerst (προεξετύπου) die geistige, damit er unter Benutzung eines geistigen ihm selbst möglichst ähnlichen Vorbildes, die körperliche

---

res) ἀρχὴ γενέσεως leg. alleg. I. p. 43. — de conf. ling. p. 341.

155) De opif. m. p. 3. 4.

156) De migrat. Abrah. p. 416.

157) Leg. alleg. I. p. 40. — de opif. m. p. 7.

158) De opif. m. p. 7.

159) Ibid. p. 3. 6. 7.

vollbringe, ein jüngeres Abbild der ältern, welches die Gattungen (von Gegenständen γένη) sinnlich enthalte, die in dieser geistig sind. Nun ist es zwar nicht erlaubt zu sagen oder auch nur zu denken, daß die aus Vorbildern bestehende Welt an irgend einem Orte sei: indeß können wir uns vorstellen, auf welche Weise sie vorhanden sei, wenn wir ein bei uns verständliches Bild etwas weiter verfolgen. Wenn eine Stadt gebaut wird auf Veranlassung des größern Ehrgeizes eines Königs oder eines Feldherrn, der sich mit unumschränkter Gewalt bekleidet hat und zugleich in seiner Denkungsart prachtliebend seine glückliche Lage durch äußern Schmuck herausstellen will: so pflegt ein unterrichteter Baumeister hinzuzutreten, die gute Proportion [160]) und Lage des Orts in Augenschein zu nehmen und bei sich fast alle Theile der Stadt, welche fertig werden soll, zu entwerfen, Heiligthümer, Uebungsplätze, Prytaneien, Marktplätze, Häfen, Schiffshäuser, Straßen, die Einrichtung der Mauern, den Grund für öffentliche Gebäude und andere Häuser. Dann nimmt er das Bild jedes Einzelnen in seine Seele, wie in eine Wachstafel auf, und gestaltet im Geiste eine Stadt (ἀγαλματοφορεῖ νοητὴν πόλιν). Dieses Bild derselben bringt er vermöge seines Gedächtnisses immer wieder in Anregung, gräbt dessen Züge sich immer noch tiefer ein, blickt als ein guter Baumeister auf dieses Vorbild, wenn er aus Stein und Holz zu bauen anfängt und bildet die körperlichen Gegenstände jedesmal nach dem unkörperlichen Muster. Aehnliches muß man auch über Gott meinen. Da er also diese große Stadt zu schaffen gedachte, erdachte er zuerst Vorbilder für sie und nachdem er aus diesen die geistige Welt zusammengestellt hatte, vollendete er die sinnliche, indem er sich jener als Musterbildes bediente.“ [161])

---

160) So muß wol εὐφραισία gefaßt werden, wenn wirklich, wie Mangey versichert, alle Handschriften für Einrückung dieses Wortes in die Vulgata stimmen.

161) De mundi opif. p. 29.: ἄνευ ἀσωμάτου παραδείγματος οὐδὲν τελεσιουργεῖ τῶν ἐν αἰσθήσει. de ebriet. p. 260.: παντὸς τὰ μὲν παράδειγμα, τὸ δὲ μίμημα ὁ ποιῶν ἐποίει.

Mit der Forderung dieser doppelten Thätigkeit von Seiten der weltbildenden göttlichen Mittelursache war dieser nun aber von Philo nicht nur als die vor Allem erforderliche Fähigkeit die doppelte gegeben, einen solchen Weltplan zu bilden und ihn gleichwie ein kolossales Modell in die Materie überzuprägen, sondern es wurden daneben auch einige terminologische Bestimmungen in Betreff ihrer veranlaßt.

Da nämlich diese ihre Doppelfähigkeit eine dem Philo vorzüglich empfohlne Aehnlichkeit mit dem menschlichen Logos oder dem menschlichen Denk- und Sprach-Vermögen darbot: so wurde diese Fähigkeit selbst mit dem gleichen Namen bezeichnet; und da dieselbe grade diejenige war, die für die vermittelnde Welturſache mit der allerdringendsten Nothwendigkeit vorlag, indem eine Welt wie sie bestand, ohne sie auch gar nicht einmal als möglich gedacht werden konnte: so war Dieß die Veranlassung, daß auch auf diese Mittelursache (ὄργανον) [162]) überhaupt dieser Name übergetragen ward. Eine Zwei-

162) Vergl. de cherub. p. 129. — de migrat. Abrah. p. 389. (leg. alleg. III. p. 79. ist das Wort ὄργανον vom Logos im engern Sinne als Modell gebraucht.) In diesem allgemeinen Sinne erschien der Logos auch überhaupt als das Band, welches mit dem Himmlischen das Irdische verknüpfte, als der Mittler (mediator qu. in Exod. II. 68. p. 514.) zwischen den sterblichen und unsterblichen Geschlechtern. „Denn ihm," sagt Philo qu. rer. div. haer. p. 509., „dem Erzengel und ältesten Worte gewährte der Alles erzeugende Vater als auserlesenes Geschenk, daß er Beides begränzend (μεθόριος στὰς) das Gewordene scheide von dem Erschaffenden. Er fleht um Schutz für die bekümmertsten Sterblichen unausgesetzt bei dem Unvergänglichen. Er ist gesandt von dem Herrscher zu den Untergebenen und er freut sich dieses Geschenkes und es hochhaltend erzählt er von ihm, indem er spricht (Num. XVI. 48. [XVII. 13.]): „Ich stehe mitten zwischen dem Herrn und euch. Weder bin ich ungezeugt wie Gott, noch gezeugt wie ihr, sondern der Mittler zwischen den Aeußersten (μέσος τῶν ἄκρων ἀμφοτέροις ὑμνεύων)." Gemäß derselben weltvermittelnden Function überhaupt, in welcher er den göttlichen Einfluß auf die zu bildende Materie im eigentlichsten Sinne äußerte d. h. äußerlich erscheinen ließ, repräsentirte, hieß er wie das Wort der Interpret des Menschen-

gei-

Zweideutigkeit der Terminologie, welche eben ſo ſehr ſie überſehen ward, eben ſo ſehr der ſorgfältigſten Berückſichtigung bedarf, wenn man ſich nicht in dem Studio des Philo überhaupt und in dem über deſſen Logos insbeſondere verwirren will, indem der Logos im engern Sinne genommen nur die beſchriebene Doppelfähigkeit des Logos im weitern Sinne umfaßt, der, wie wir ſpäter ſehen werden, außer dieſer noch mehre andere in ſich vereinigt. [163])

---

geiſtes (de migrat. Abrah. p. 400.), der Interpret Gottes ὁ ἑρμηνεὺς λόγος leg. alleg. III. p. 99., ὁ ὑποφήτης θεοῦ λόγος de nomin. mutat. p. 1047., ja, der Name Gottes ὄνομα θεοῦ de conf. ling. p. 341. In demſelben Sinne, jedoch ohne weiter auf den Logos als Logos, d. h. ohne gerade das Bildliche des Worts feſtzuhalten, iſt er dem Ph. ein Statthalter Gottes, ὕπαρχος τοῦ θεοῦ de agricult. p. 195. — de somn. I. p. 600., ἐξάρχων de conf. ling. p. 328. Und weil wir zunächſt eben nur in der ſinnlichen Repräſentation des Göttlichen durch den Logos das Göttliche finden (ſ. oben S. 161. f.), erſcheint er nun dann natürlich als das Göttliche oder als Gott, wie er uns zunächſt entgegentritt leg. alleg. III. p. 99.: οὗτος ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός. — de somn. I. p. 600., von menſchlicher Seite aus alſo als der erſte Gott, obſchon von göttlichem Standpunkte aus als der zweite ὁ δεύτερος θεός. Letzteres im Fragmente bei Euſebius P. E. VII. 13. Mang. T. II. p. 625. (Was ſich dann nothwendig auch wieder auf die Logen, inwiefern ſie als Einzeltheile den Geſammtlogos in dieſem Sinne conſtituirten [worüber ſpäter] überdehnen ließ, de prof. p. 481.: ἄγγελοι δ' οἰκέται θεοῦ [= λόγοι] νομιζόμενοι πρὸς τῶν ἐν πόνοις καὶ δουλείαις ὑπαρχόντων θεοί.) Jedenfalls aber immer, weil die göttliche repräſentirende Kraft, als Gott ähnlich, εἴκων θεοῦ. Vergl. qu. rer. div. haer. p. 512. In dieſer Stelle wird der Logos eben als göttlich wirkende Kraft Bild Gottes genannt. Man muß ſich aber hüten, hier alle Stellen, in welchen er überhaupt mit dieſem letztern Namen bezeichnet wird, zuſammenzubringen, indem der göttliche Logos auch in anderer Bedeutung andere Berührungspunkte mit einem Bilde Gottes darbot, wovon ſpäter.

163) Daher der λόγος in dem weitern Sinne ἄλος ὁ λόγος im Gegenſatze zu ſeinen Theilkräften, ſ. leg. alleg. III. p. 93., oder μητρόπολις der übrigen Kräfte de prof. p. 464.

Ehe wir jedoch zu diesen anderweiten Kräften übergehen, die Philo in der postulirten Mittelursache zur Erklärung der bestehenden intelligenten Erscheinungen in der sichtbaren Welt nothwendig voraussetzen zu müssen glaubte, ist es erforderlich, noch etwas bei der eben berührten zu verweilen und vor Allem zu erläutern, warum sich dem Philo der Terminus: Logos so dringend empfehlen konnte, daß er ihn zur Bezeichnung jener wichtigsten Kraft der göttlichen Mittelursache, ja, sogar auch zur Bezeichnung dieser selbst wählte.

Der Logos als Vermögen des Menschen bezeichnete dessen intelligente Fähigkeit zu denken und zu sprechen, eine Fähigkeit, die mit der in der intelligenten Mittelursache als vor Allem nothwendig gesetzten, allerdings schon an sich wichtige Berührungspunkte darbot; denn die Bildung der geistigen und der sinnlichen Welt war nach Dem, wie sie Philo beschrieb, das Werk derselben intelligenten (göttlichen Mittel-) Ursache und diese Welten selbst nicht sowol ihrem Wesen nach verschieden — sie entsprachen sich nämlich im Ganzen wie im Einzelnen auf das Allergenaueste, da die eine nach dem Muster der andern mit göttlicher Kunst gebildet war — als vielmehr in ihrem Verhältnisse zu dem sinnlich Gegebenen, indem die erstere, die geistige, ohne Berührung mit diesem, rein immanent im göttlichen Geiste quiescirte, während die sinnliche eine Wiederdarstellung jener im Sinnlichen war. Ganz in ähnlichem Verhältnisse sind ja auch beide, Gedanke und Wort, von derselben (menschlich-vernünftigen) Intelligenz gemeinsam erwirkt und so eng verwandt, [164]) daß letzteres nur als das sinnliche Zeichen, als die sinnliche Aeußerung des ersteren er-

164) Sehr wichtig ist hier die Stelle de migrat. Abrah. p. 400.: *μιᾶς γὰρ ἀμφοῖν* (des Moses — des Symbols des reinen Geistes, und des Aaron — des Symbols der Beredsamkeit in Beziehung auf Exod. IV. 14.) *οὔσης τῆς λογικῆς φύσεως μητέρος ἀδελφὰ δήπου τὰ γεννήματα ἐπίσταμαι — — — διανοίας μὲν γὰρ τὸ καταλαμβάνειν, προφορᾶς δὲ τὸ λαλεῖν* u. öfters. Anderswo wird in diesem Sinne, namentlich mit Rück-

ſcheint,[165]) oder wie ſich Philo, freilich in einer dem griechiſchen Genius eigenthümlichen Weiſe auch ausdrückt, beide als zwei Relationen deſſelben Logos betrachtet werden müſſen. Dieß de migrat. Abrah. p. 399.: „Der menſchliche Logos iſt ein doppelter: der eine gleicht einer Quelle, der andere dem Abfluſſe derſelben, der Quelle der, welcher in der Seele befindlich iſt (*ὁ λόγος ὁ ἐν διανοίᾳ, ἐνδιάθετος*,[166]) der Gedanke), die Aeußerung aber durch Mund und Zunge (*προφορὰ δὲ ἡ ἀπὸ στόματος καὶ γλώττης, προφορικὸς*, das Wort)[167]) dem Abfluſſe.[168])

ſicht auf das Brüderpaar Moſes u. Aaron, deren ſymboliſche Bezeichnungen, Gedanke u. Wort, verſchwiſtert genannt, ſo de eo qd. det. p. 178. Dieſe enge Verwandtſchaft legt er auf der folgenden S. treffend u. ſchön durch die aus der Erfahrung entlehnte Bemerkung dar: pectus est, quod disertum facit. Vergl. auch hiermit die Stellen des alexandriniſirenden Jeſus Sirach XXIV. 3.: *ἐγὼ* (*ἡ σοφία*) *ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον*. XXXVII. 16.: *ἀρχὴ παντὸς ἔργου λόγος καὶ πρὸ πάσης πράξεως βουλή*.

165) Die Hauptſtelle quod det. pot. insid. p. 178.: *οὗτος ὁ λόγος* (*ὁ προφορικὸς*) *ἐμοί τε καὶ σοὶ καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις φωνεῖ τε καὶ καλεῖ καὶ ἑρμηνεύει τὰ ἐνθυμήματα καὶ προεξέρχεταί γε ὑπαντησόμενος, οἷς ἡ διάνοια λελόγισται. Ἐπειδὰν γὰρ ὁ νοῦς ἐξαναστὰς πρός τι τῶν οἰκείων ὁρμὴν λάβῃ, ἢ κινηθεὶς ἔνδοθεν ἐξ ἑαυτοῦ ἢ δεξάμενος ἀπὸ τῶν ἐκτὸς τύπους διαφέροντας, κυοφορεῖ τε καὶ ὠδίνει τὰ νοήματα· καὶ βουλόμενος ἀποτεκεῖν ἀδυνατεῖ μέχρις ἂν ἡ διὰ γλώττης καὶ τῶν ἄλλων φωνητηρίων ὀργάνων ἦχὴ δεξαμένη, μαίας τρόπον, εἰς φῶς προαγάγῃ τὰ νοήματα. Φωνὴ δὲ τηλαυγεστάτη νοημάτων ἐστὶν αὕτη, καθάπερ γὰρ τὰ ἀποκείμενα ἐν σκότῳ κέκρυπται, ἕως ἂν ἐπιλάμψαν φῶς αὐτὰ δείξῃ, τὸν αὐτὸν τρόπον τὰ ἐνθυμήματα ἐν ἀοράτῳ χωρίῳ, διάνοια, ταμιεύεται, μέχρις ἂν οἷα φῶς ἐναυγάσασα ἡ φωνὴ πάντα ἐκκαλύψῃ.*

166) Mos. II. p. 672.: *ὁ κατὰ διάνοιαν*. de prof. p. 463.

167) *ὁ προφορικὸς λόγος* de migrat. Abrah. p. 400. — qd. det. pot. ins. sol. p. 162. 178. — Mos. II. p. 672. — de conf. ling. p. 328. — de prof. p. 463., wo auch *λ. προφορᾶς, ὁ κατὰ προφορὰν* de poster. C. edit. Mg. I. p. 244. — *ὁ γεγονὼς λόγος* ibid. p. 245.

168) Leg. alleg. II. p. 1091.: (*ἡ λογικὴ δύναμις*) *δίττη, ἡ μὲν καθ' ἣν λογικοὶ ἐσμεν νοῦ μετέχοντες, ἡ δὲ καθ' ἣν διαλεγό-*

Wenn nun aber schon auf diese Weise die charakteristischen Operationen der göttlichen intelligenten Mittelursache mit der doppelten Wirkung menschlicher Intelligenz und mithin auch die beiden Potenzen selbst nahe zusammentraten: so war doch diese Zusammenstellung an sich in keiner Weise treffender, als die früher erwähnte mit einem Künstler und mit einem im Geist entworfenen und in die Wirklichkeit übergetragenen Kunstwerke; denn auch in dieser leuchtete die Einheit der erzeugenden Intelligenz und die nur durch verschiedene Verhältnisse zur Sinnlichkeit aufgehobene Identität beider Erzeugnisse hervor. Aber außerdem daß sie doch etwas geistigerer Natur als jene frühere [169]) und eben deßhalb des Göttlichen, als des Gegensatzes aller Materie, würdiger war, [170]) bot sie auch die Bequemlichkeit eines Terminus dar, der die jenen beiden postulirten Wirkungen der göttlichen Mittelursache gemeinsam zum Grunde liegende Fähigkeit derselben bezeich-

---

μεθα. — qu. in Genes. IV. 96. — de animal. §. 12. — de congress. qu. erudit. grat. p. 429.

169) De sacrif. p. 144.: πάντων ἄριστον μαθημάτων ὁ λόγος.

170) Hierin liegt auch der Grund, weßhalb in dem Ideenkreise mehrer namentlich orientalischen Völker die wirkende Thätigkeit Gottes mit einem Sprechen desselben verglichen ward; wozu nicht nur, wie wir gleich sehen werden, die Auffassungsweise des A. T. selbst, sondern auch die Targumisten durch ihr den Namen Gottes umschreibendes מימרא דיי, die Zendlehre durch den Honover, die Juder durch das uranfängliche Wort Oum u. a. beweisende Belege geben, ohne daß man daraus auf irgend einen historisch-bestimmenden Zusammenhang unserer Alexandriner mit jenen Orientalen schließen dürfte, da sie, wie wir gleich mit Näherem sehen werden, schon in dem ursprünglich Vaterländischen hierzu Veranlassung fanden und überhaupt ihre erklärende Genesis in sich selbst tragen. S. über jene oriental. Lehransichten im Allgemeinen Bäumlein Versuch die Bedeutung des Johanneischen Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln. Tübingen 1828. 8. Auch Olshausen's Programm über Hebr. IV. 12. 13. Königsberg 1823., in welchem er sich mit der Entwickelung der Idee eines göttlichen Sprechens beschäftigt.

nete, nämlich eben den Terminus Logos, den Ausdruck für die Eine intelligente Fähigkeit des Menschen wie zu denken, so auch zu sprechen, was bei jener frühern Vergleichung nicht der Fall war, da man kein Wort besaß, mit dem man zugleich die Fähigkeit, ein Modell zu entwerfen und die andere, dieß Modell auszuführen, hätte bezeichnen können.

Hierzu trat endlich noch eine andere Lieblingsansicht unsers Philosophen, die den entschiedenen Vorzug des letztern Bildes und die treue Festhaltung an demselben vollendete. Die Schrift erzählt zu wiederholten Malen: Gott habe gesprochen und es sei geworden, was Gott gesprochen habe. Worte, die bei den Ansichten Philo's über das Wesen und den Anfang aller Zeit in einem ganz eigenthümlichen Sinne aufgefaßt werden konnten und von ihm aufgefaßt wurden.

Die Zeit erschien ihm nämlich einfach als das Maß der weltlichen Bewegungen (*διάστημα κοσμικῆς κινήσεως*). [171]) Dieß allerdings wol mit auf das Ansehen hin, welches die vorzüglichsten Philosophenschulen der damaligen Zeit, die Akademie, die der Peripatetiker, die Stoa für diese Ansicht in Anspruch nahmen; allein eine solche Bestimmung derselben kam auch an sich den philonischen Speculationen in mehrfacher Beziehung trefflich zu Statten und fand freundliche Aufnahme, indem Dieß aus ihr auf den ersten Anblick klar hervorging, daß die Zeit, als durch die Welt causirt, später als diese, oder zum höchsten zugleich mit ihr entstanden sei, [172]) mithin also auch

---

171) De mundi incorrupt. p. 943. — de opif. m. p. 5.: *διάστημα τῆς τοῦ οὐρανοῦ κινήσεως.* Oder in näherer Bestimmung *ἡμερῶν καὶ νυκτῶν διάστημα* leg. alleg. I. p. 41., was Philo selbst auf derselben Seite mit den andern W. vertauscht: *ἡ οὐρανοῦ κίνησις χρόνου φύσιν ἔδειξεν.*

172) „Die Zeit", sagt Philo de opif. m. p. 5., „war nicht vor der Welt, sondern sie ist entweder mit ihr geworden, oder nach ihr. Denn da sie ein Maß der Bewegung des Himmels ist, die Bewegung aber nicht früher gewesen sein darf, als das Bewegte, sondern es nothwendig ist, daß sie entweder später, oder zugleich mit ihm entstehe: so ist es auch unumgänglich, daß die Zeit

weder Gott [173]) noch auch die Weltbildung selbst in (die) Zeit

gleichen Alters mit der Welt, oder jünger sei, als sie. Es unternehmen, sie für älter zu erklären, würde in der That unphilosophisch sein." Ganz ähnlich leg. alleg. I. p. 41., wo er es ebendeßhalb für εὐηθὲς erklärt, wenn Jemand die Schöpfung der Welt in (der) Zeit annehmen wollte. Vergl. auch qd. D. sit immut. p. 298.: „Gott", sagt Ph. daselbst, „ist der Urheber der Zeit; denn er ist der Vater ihres Vaters. Der Vater der Zeit ist die Welt, deren Bewegung den Ursprung jener erklärt. So steht die Zeit gegen Gott in dem Verhältnisse eines Enkels." u. de sacrific. p. 140.

173) Qd. D. sit immutab. p. 298.: „Wenn sich diese sichtbare Welt bewegt: so läßt sie die Zeit hervorgehen und wahrnehmbar werden, so daß bei Gott (dem Vater der Welt) Nichts zukünftig ist, bei ihm, der sich den Schranken der Zeit entzieht. Denn seine Fortdauer (βίος) ist nicht Zeit (χρόνος), sondern das Vor- und Musterbild der Zeit, die Ewigkeit (τὸ ἀρχέτυπον τοῦ χρόνου καὶ παράδειγμα αἰών); in der Ewigkeit aber ist Nichts vorübergegangen, noch zukünftig, sondern ist nur vorhanden." de sacrif. p. 143.: μηδὲν ἡγεῖσθαι παρ' αὐτῷ (θεῷ δεῖ) παλαιὸν ἢ συνόλως παρεληλυθὸς, ἀλλὰ γενόμενον ἀχρόνως καὶ ὑφεστηκός. Inzwischen war nach Ph. in dieser Ewigkeit Gottes keineswegs alle Aufeinanderfolge aufgehoben. Vielmehr betrachtete er sie, was auch schon aus der eben a. St. hervorgeht, als Vorbild der Zeit in der geistigen Welt, wie er denn auch ein solches seinen Vordersätzen zu Folge, nach denen alles Irdische sein Vorbild im Himmlischen hatte, annehmen mußte. Ein solches Vorbild mußte mit der Zeit in so weit parallel laufen, als diese nicht ihre unterscheidenden Merkmale aus der Verbindung mit dem Sinnlichen entlehnte, und da er nun angenommen hatte, daß eben aus letzterer, oder deßhalb, weil diese sinnliche Welt geworden, ein Zeitmaß überhaupt seinen Anfang genommen habe, d. h. ein Früher, Gleichzeitig und Später; Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gedacht werden könne: so erschloß sich Ph. jene Ansicht über das vorbildliche Muster der Zeit, oder über die Ewigkeit, in welcher zwar keine zeitliche Succession (χρόνων μῆκος) gesucht werden dürfe, die nur von sinnlichen Verhältnissen hervorgerufen würde, in welcher aber wol, als in dem geistigen Analogon der Zeit, eine geordnete Aufeinanderfolge (τάξις) sich vorfinde, die er nicht angemessener als mit der der Zahlen vergleichen konnte, indem auch die-

falle.[174]) Folgerungen, die sich mit der bisher aufgestellten Idee von Gott nicht nur sehr wol vertrugen, sondern dieselbe, namentlich die Unveränderlichkeit Gottes, in einer neuen und ge-

---

se nach einander folgen, obgleich sie damit keine Zeitsuccession bedingen. Vergl. de opif. m. p. 3. 5. 6. Ganz ähnlich Kant. Indem er die Apriorität der Begriffe Ursache und Wirkung dadurch beweisen will, daß er durch sie die Anordnung unserer Wahrnehmungen fixirt werden läßt und Dinge berührt, bei welchen Ursache und Wirkung zugleich zu sein scheint; so bei einer Kugel, die in ein Kissen ein Grübchen drückt, sagt er (Krit. d. reinen Vernunft S. 248. 5. Ausg.): „daß es hierbei bloß auf die Anordnung der Zeit, nicht auf die Aufeinanderfolge derselben ankomme". Mochte aber auch Letzteres als denkbar zugelassen werden: so blieb doch Ph. immer der unvorsichtigen Annahme schuldig, daß ohne unser Zeitmaß auch überhaupt keine Zeitsuccession möglich sei, was sich denn freilich auf die oben erläuterte irrige Ansicht über Zeit überhaupt basirte.

174) Dieß war natürlich schon mit dem Andern gegeben, daß in Gott, den Weltbildner, keine Zeit falle. Wie dieser Gott Alles zugleich war, mußte er auch Alles zugleich schaffen. Vergl. de opif. m. p. 3.: *οὐκ προσεδεῖτο τοῦ χρόνων μήκους ὁ ποιῶν· ἅμα γὰρ πάντα ὁρᾷν εἰκὸς θεόν.* Inzwischen wollte und konnte Ph. doch auch hier eine geordnete Aufeinanderfolge nicht aufgeben, die sich dann wieder an jene, wenn schon zeit- doch nicht successionslose Ewigkeit Gottes anschloß. „Wenn auch der Schöpfer Alles zugleich erschuf," sagt er ibid. p. 6.: „so entstand doch das schön Gewordene nichts desto weniger in Ordnung; denn in Unordnung ist nichts Schönes. Die Ordnung aber ist die Aufeinanderfolge und das Band vorhergehender und nachfolgender Gegenstände, wenn auch nicht in der Ausführung, doch in den Gedanken der Werkmeister." Auf eine solche zeitlose, wenn auch successive Hervorbringung alles Dessen, was geworden ist, deutet er auch die Stellen der Schrift, in welchen gewisser Zeitverhältnisse bei der Schöpfung gedacht wird. So de mundi opific. p. 5. die Worte: „Im Anfange schuf Gott". Nachdem er nachgewiesen zu haben glaubt, daß die Welt nicht in der Zeit erschaffen sein könne, bemerkt er zu ihnen: „Da nun das Wort „„Anfang"" hier nicht vom Zeitanfange (*ἡ κατὰ χρόνον*) genommen werden darf: so möchte es angemessen sein, zu glauben, daß der Zahlanfang (*ἡ κατ' ἀριθ-*

sichertern Stellung erblicken ließ. Letztere besonders war vollständig und in ihrem ganzen Umfange erwiesen, sobald in Gott thatsächlich kein Früher und kein Später fiel und konnte gefährdet erscheinen, sobald das Gegentheil eintrat. Was sich verändern soll, muß jetzt anders, ein andermal wieder anders sein. Bleibt Etwas immer in derselben Zeit, oder vielmehr außer aller Zeit in demselben zeitlosen Vorhandensein: so muß es auch immer Dasselbe bleiben, da es ja nicht zugleich Etwas sein und dasselbe auch nicht sein kann. — Wie hätte der zeitlose Gott Etwas bereuen können? Den Entschluß, welchen ich jetzt fasse, vermag ich nicht zu bereuen indem ich ihn fasse. Wie hätte Gott einen Plan, gefaßt für die Zukunft, ändern können? Er, der sich auch nicht nach dem, menschlicher Schwachheit ungewissen, Zukünftigen zu bestimmen bedarf, da ihm weder Etwas zukünftig noch ungewiß ist? [175]) Diesen für ihn so sehr wichtigen Zusammenhang zwischen der

---

μὸν) bezeichnet werde und daß das: „„Im Anfange schuf er““ gleichbedeutend sei mit dem Andern: Zuerst schuf er den Himmel.“ u. s. w. Aehnlich urtheilt er ibid. p. 3. über die 6 Schöpfungstage, die er nicht deßhalb genannt glaubt, weil Gott irgend einer Zeitlänge zur Schöpfung bedurft habe, sondern weil für das Werdende eine Ordnung nöthig gewesen sei. S. leg. alleg. I. p. 41.

175) Durch diese Ansicht war auch der natürliche Grund zu der Ausgleichung zwischen dem göttlichen Vorherwissen und den menschlich-freien Handlungen gelegt, welche für Gott dergleichen überhaupt nicht für zukünftig und sie daher durch jenes Vorherwissen für nicht mehr bedingt achtet, als irgend eine andere Handlung dadurch ist, daß sie gegenwärtig wahrgenommen wird. Eine Ausgleichung, die sich auch bei Philo (qd. D. sit immutab. p. 297.: ἐπειδήπερ οὐδ' ἡ μελλόντων ἀδηλότης αὐτῷ συμβατή· οὔτε γὰρ ἄδηλον οὔτε μέλλον ἐστὶ θεῷ οὐδέν) angedeutet findet, aber erst von Plotin den Spätern auf das Nachdrücklichste erfolgreich empfohlen ward; s. m. Schrift de praescientiae divinae c. libertate hum. concordia (Lips. 1830. 8.) p. 71. Die Nothwendigkeit aber, daß Gott Alles auch selbst das frei Gewirkte vorausseben müsse, schloß sich bei Philo, um Dieß gleich hier mit zu erwähnen, durch die Unveränderlichkeit

zeitlosen Fortdauer oder Ewigkeit (αἰών) und Unveränderlichkeit Gottes hebt Philo in der eben angegebenen Weise sehr dringend hervor in s. B. quod Deus sit immutabilis p. 297. sq.

Wenn es aus diesen Bemerkungen zunächst klar geworden ist, wie Philo einer solchen bequemen Tagesansicht über Zeit, die alle Zeit mit unserm Zeitmaße nach Jahren, Monden und Tagen identificirt, überhaupt gern seinen Beifall schenken konnte: so ergibt sich nun aber auch leicht der eigenthümliche Sinn, den er den erwähnten Worten der Schrift: „daß Gott gesprochen habe und geworden sei, was er gesprochen" unterlegte und wie diese zur wirksamsten Empfehlung des Terminus: Logos haben dienen können. Zeit nämlich, welche diese beiden Acte hätte trennen können, gab es nun für Philo noch nicht, als die Welt geschaffen wurde; jene entstand ja erst mit dieser. So konnte denn Nichts mitten inne liegen, was Wort und Schaffen bei Gott trennte, sie waren zugleich [176]) und sonach identisch. So schließt Philo selbst und fast mit gleichen Worten de sacrif. Ab. et C. p. 140.: „Dieser Lehrer (Gott) eilt der Zeit noch zuvor, die nicht einmal da mitwirkte, als er das All erzeugte, weil sie selbst erst zugleich mit entstand, als die Welt ward; denn Gott spricht und handelt zugleich (ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει) und stellt Nichts zwischen diese Zwei. Ja, wenn es nothwendig ist eine noch wahrere Lehre in Anregung zu bringen, das Wort ist seine That (ὁ λόγος ἔργον αὐτοῦ)." [177]) Hierauf deutete er auch (de decal. p. 750. 1.) die Stelle Exod. XX. 18. (15.): „das ganze Volk sah die Stimme", nämlich Gottes, der die Gesetze verkündigte,

---

Gottes an dessen Vorsehung an. Gott würde nämlich in der Leitung der Welt (über welche später) sich öfter selbst ändern müssen, wenn er das Zukünftige nicht vorhersähe. S. qd. D. sit immutab. p. 297. — de vit. M. I. p. 655.

176) So ganz auch Aristobulus bei Euseb. P. E. XIII. 12. p. 664. Vergl. auch Jesus Sirach XLII. 15.: ἐν λόγοις κυρίου τὰ ἔργα αὐτοῦ.

177) Aus der etwas ungenauen Fassung dieser Lehre erklärt es sich, warum der Logos als sehr schnell (ὀξυνεγκότατος) ge-

wie sie mitten aus dem Feuer, das vom Himmel herabströmte, erschütternd heraustönte. „Des Menschen Stimme", fügt er erläuternd hinzu, „ist zwar nur hörbar, aber Gottes Stimme in Wahrheit sichtbar; denn was Gott nur immer spreche ist nicht Wort sondern Werk, welches vielmehr die Augen als die Ohren wahrnehmen." [178]) Und oft noch anderwärts stellt Philo diese Behauptung ohne Zweifel und ohne Beweis auf. [179])

Durch diese Wendung ward der Schauplatz verändert. Die Vergleichung wurde der niedern Sphäre als Vergleichung enthoben und ward zur Wirklichkeit. Im eigentlichen Sinne erschien jetzt die geistige Welt als Gedanke und die sinnliche Welt als Wort Gottes. Und nun konnte auch die göttlich vermittelnde Kraft indem sie als befähigt gedacht wurde beide Welten hervorzubringen nicht bezeichnender, nicht wahrer benannt werden, als durch den Namen des göttlichen Logos, oder die göttliche Befähigung zu denken und zu sprechen.

Mit dieser Bezeichnung war nun aber auch zugleich eine bequeme Unterlage geboten die beiden Stadien des Logos im engern Sinne terminologisch zu trennen und wenn man die Vorliebe und die Consequenz, mit welcher Philo den menschlichen Logos zur vergleichenden Bezeichnung der göttlich vermittelnden Kräfte anwendet (wovon wir so eben die vorzüglichsten Gründe beigebracht haben, dieselben aber später noch mit andern, hier noch nicht ganz verständlichen vermehren werden), neben die Eintheilung stellt, die Philo in erstern hervorhob, nach welcher er theils immanent (ἐνδιάθετος) ein

---

schildert wird, so in der bezeichneten Stelle etwas weiter unten. Vergl. auch de cherub. p. 112. — de sacrif. p. 140.; p. 142. stellt er sogar ταχεῖαν καὶ ἄχρονον θεοῦ δύναμιν zusammen.

178) Τὴν μὲν γὰρ ἀνθρώπων (φωνὴν) ἀκουστὴν εἶναι συμβέβηκεν· ὁρατὴν δὲ ὡς ἀληθῶς τοῦ θεοῦ. Διά τι; Ὅτι, ὅσα ἂν λέγῃ ὁ θεὸς οὐ ῥήματά ἐστιν ἀλλ' ἔργα, ἅπερ ὀφθαλμοὶ πρὸ ὤτων δικάζουσιν. Cf. de migrat. Abrah. p. 448.

179) De opif. m. p. 3. — de vit. Mos. II. p. 646. u. ö.

Hervorrufen des Gedankens; theils transeunt (προφορικὸς) eine Erzeugung des Worts sei: so möchte man sich wol leicht versucht finden, anzunehmen, daß hiernach auch die beiden Aeußerungen des weltbildenden Logos unterscheidend bezeichnet worden wären, so daß letzterer insofern er sich in Bildung der Planenwelt bewegte und mithin seine Thätigkeit in Hervorrufung von Gedanken äußerte, wodurch er dem menschlichen Logos, als Denkvermögen, analog war, wie dieser in solchem Falle ἐνδιάθετος; und insofern die Bildung der sinnlichen Welt von ihm abgeleitet wurde und mithin seine Wirksamkeit mit der Hervorbringung des Worts durch den menschlichen Logos, als Sprachfähigkeit, zusammenzustellen war, wie dieser bei solcher Thätigkeit προφορικὸς genannt worden sei: allein man würde doch irren, wenn man annähme, daß er selbst in Uebertragung dieser anderweiten terminologischen Bezeichnungen thatsächlich vorausgegangen sei. Sie findet sich in keinem seiner uns erhaltenen Bücher. [180]) Inzwischen legte er sie doch eben durch jene Zusammenstellungen öfters so nahe, daß Beides leicht zu erklären ist, wie seine Schüler zu ihrem Gebrauche hingeführt und wie seine Geschichtschreiber jezuweilen verleitet wurden, zu lehren, daß Philo selbst hierin der Vorgänger gewesen sei. Am nächsten wol noch im 2. B. de vit. Mos. p. 672.: „Doppelt ist der Logos", sagt er hier, „sowol in dem Alle als in der Natur des Menschen; im Alle umgibt der eine (ὁ περὶ) die körperlosen und vorbildlichen Muster, aus denen die geistige Welt zusammengeknüpft ist, und der andere die sichtbaren Gegenstände, welche Nachahmungen und Abbildungen jener Vorbilder sind, woraus denn diese sinnliche Welt entstand. Im Menschen ist der eine immanent (ἐνδιάθετος), der andere transeunt (προφορικὸς), jener wie die Quelle, von welcher dieser abfließt. Jenes Gebiet ist der Geist, dieses behufs der Hervorbringung (κατὰ προφορὰν) ist die Zunge und

180) Vergl. jedoch die Stelle de nom. mutat. p. 1065., wo Philo von einem ἐνδιάθετος θεοῦ υἱὸς spricht, mit Dem, was in der Ethik des Philo an s. O. über diese Stelle gesagt werden muß.

der Mund und die übrigen Sprachorgane.“ [181]) Vielmehr wenn Philo die Theilkräfte des weltbildenden Logos (im engern Sinne), die immanente und die transeunte getrennt hervorheben und sich deßhalb des unbestimmten Ausdrucks des göttlichen Logos nicht bedienen, [182]) diesen auch nicht grade durch anderweit Hinzugefügtes näher bezeichnen wollte: so ging er zwar nicht aus dem ihm einmal gewohnten Bilde heraus, bediente sich aber hierbei solcher Worte, die die besondern Eigenthümlichkeiten jener Theilkräfte in jenes Bild gefaßt bezeichneten und nannte die allerdings mehr theoretische Fähigkeit jener Mittelursache sich einen Weltplan zu entwerfen, deren Weisheit (ἐπιστήμη, ἡ θεία καὶ οὐράνιος σοφία), [183]) wie solche ja auch den Plan menschlicher Rede entwirft, und die mehr praktische Fähigkeit jener den Weltplan durchzuführen, die redende (τὸ ῥῆμα), [184]) bei welcher letztern Bezeich-

181) Es ist jedenfalls sehr zufällig, daß sich Philo des Ausdrucks eines göttl. Logos ἐνδιάθετος und προφορικὸς nicht bedient; denn die Idee dieser doppelten göttlichen Kraft lag bei ihm vollständig vor, wie Dieß die ganze oben gegebene Darstellung durch sich selbst belegt. Dieselbe Idee leitete ihn auch sichtlich, wenn er zuweilen die ἀλήθεια und δήλωσις oder die Urim und Thummim im Brustschilde des Hohenpriesters (λόγειον, LXX λόγιον τῶν κρίσεων, aus welchem Namen auch die erleichterte Zusammenstellung mit dem Logos) mit dem doppelten Stadio des göttl. Logos verglich und in jenen eine Hindeutung auf dieses zu finden glaubte; denn allerdings konnte die ἀλήθεια leicht und namentlich im Gegensatze zu der δήλωσις als eine in Gott ruhende angesehen werden; vergl. de judic. p. 720. — qu. in Exod. II. 110. und 116. Anders erklärt er die δήλ. u. ἀλήθ. leg. alleg. III. p. 83., nämlich als erforderliche Prädicate der menschlichen Rede.

182) Was jedoch oft geschieht. So ist der Logos de opif. m. p. 4. die göttliche Denkfähigkeit, in welcher die geistige Welt ist und durch welche sie hervorgerufen ward. In diesem Sinne ist auch das Wort λόγος genommen, wenn es de opif. m. p. 7. heißt: ὁ ἀσώματος κόσμος ἐδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ.

183) Leg. alleg. I. p. 48. 54. — de ebriet. p. 244. u. ö.

184) De sacrif. p. 131.: διὰ ῥήματος τοῦ αἰτίου ὁ σύμπας κόσμος ἐδημιουργεῖτο. Es identificirt sich dieß M. ῥῆμα vollkom-

nung die Zweideutigkeit, die in dem Worte Logos lag, hinwegfiel.

Aus dem Gegebenen ergibt sich nun auch von selbst, in welchem Verhältnisse sich Philo die göttliche Weisheit zu dem göttlichen Logos dachte. Sie war eine Theilkraft desselben und bezeichnete die in der weltbildenden Mittelursache (dem Logos) nothwendig zu postulirende Fähigkeit weise zu disponiren.[185] Da nun aber eine solche Fähigkeit erst alle übrigen, die zur Erklärung der intelligenten Erscheinungen in der sichtbaren Welt postulirt werden mochten, möglich oder doch ihrem Zwecke entsprechend werden ließ: so mußte sie offenbar die aller-

---

men mit einem redenden Gotte, nur daß Letzteres in die gegenwärtige Zeit, Ersteres in die vergangene gestellt wird; denn hier heißt es, daß indem Gott einmal gesprochen habe, die Welt geworden sei. Uebrigens wechselt an dieser Stelle gleich der λόγος mit dem ῥῆμα ab; kann es auch, indem ersterer der allgemeinere Begriff ist und das Wort mit in sich faßt, während das ganze geistige Element des λόγος so wie auch die Redefähigkeit in ῥῆμα sich nicht vorfand. — Eine Stelle, in welcher der Logos oder Gott als redender, d. h. diese sinnliche Welt hervorbringender, wirklich ὁ λέγων genannt würde, ist mir nicht bekannt. Die Stellen, in welchen Gott entweder mit diesem Namen (de sacrif. p. 140. 141. — de prof. p. 464.) oder dem verwandten ὁ λαλῶν (ibid. p. 465.) bezeichnet wird, beziehen sich in ganz eigenthümlicher Deutung auf die Hervorbringung des Logos überhaupt mit allen seinen Sonderkräften.

185) Aus diesem Verhältnisse erklären sich alle die Stellen leicht, durch welche Diejenigen, die ohne mit Philo philosophisch vertraut zu sein ihr Urtheil über ihn abgeben, beweisen wollen, daß ihm sein Logos und seine Sophia vollständig identisch seien, indem diese Ausdrücke als gleichbedeutend abwechselten. Es ergibt sich leicht, wie Philo einen Unterschied festhalten und doch zuweilen statt der Sophia den Logos (jedoch nicht umgekehrt) nennen konnte, da dieser auch jene mit umfaßte. Von diesem Standpunkte aus müssen die Stellen erledigt werden, die auch Gfrörer (a. a. O. I. 1. S. 225.) urgirt, wie de somn. II. p. 1141. cl. leg. alleg. I. p. 52. (Diese Stelle nur in argem Mißverständnisse. S. gleich.) qd. det. pot. insid. p. 176. u. a.

wichtigste Stelle in dem geistigen Reiche der Mittelursachen einnehmen und, nächst der Endursache aller Dinge selbst, den entscheidendsten Einfluß auf die Entstehung derselben üben. Eben Dieß wollte Philo bezeichnen, wenn er die göttliche Weisheit als Gattin des höchsten Wesens [186]) und wie dieses als Vater, so sie als Mutter des Alls darstellte, oder sie auch das erste Werk Gottes nennt, welches nothwendig vor jedem andern vorausgesetzt werden müsse. [187]) Eine der wichtigsten Stellen ist in dieser Beziehung in dem Buche de ebrietate p. 244. Um das Abscheuliche der zu großen Liebe zum Weine nachzuweisen, unter welchem er hier das veranlassende Gift zu Thorheiten und Unanständigkeiten versteht, beruft er sich auf das Gesetz Mosis (Deuteron. XXI. 18. f.), nach welchem Eltern Söhne, die sie öfters vergebens von Vergehungen abgemahnt hätten, vor die Aeltesten ihrer Stadt und an die Thore ihres Ortes führen und dort Strafe für jene fordern könnten. Unter diesen Vergehungen werde als die letzte und, wie Philo meint, zugleich als die bedeutendste die Trunkenheit bei Gastgelagen bezeichnet. Philo billigt es, daß ein solcher Verbrecher Diejenigen zu Anklägern haben solle, die als seine natürlichen Verbündete anzusehen seien, Vater und Mutter, während es Pflicht für diese sei, jegliche Zurechtweisung und Züchtigung zu übernehmen, so lange jener noch fähig ist gerettet zu werden. „Die Bezeichnungen Vater und Mutter“,

186) Nach einer andern Seite hingewandt εἰκὼν καὶ ὅρασις θεοῦ leg. alleg. I. p. 48., da sie Gott im wichtigen Einflusse auf die Hervorbringung der Welt ähnlich war; wie Dieß auch bei dem Logos diese Bezeichnungsweise herbeiführte s. oben Note 162.

187) Leg. alleg. II. p. 1103.: σοφία τ. θ., ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων. Daher im eminenten Sinne auch Tochter Gottes genannt de profug. p. 458. Aus dieser Ursache wird sie leg. alleg. I. p. 48. auch schlechthin ἀρχὴ genannt. Wenn auch in der nämlichen Rücksicht der λόγος ἀρχὴ genannt wird (s. oben Note 154.), so geschieht Dieß in dem Note 185. dieses Kap.'s erläuterten Verhältnisse. Streng genommen waren beide nicht ἀρχὴ, sondern allein das Urwesen, s. S. 120. Note 12.

fährt er fort, „sind Mehren gemeinschaftlich, aber ihre Geltung ist verschieden. So können wir ohne Bedenken mit Recht sagen, daß der Bildner, welcher das All bewerkstelligt hat, zugleich auch Vater des Gewordenen sei, die Mutter aber die Weisheit des Schöpfers (ἡ τοῦ ποιήσαντος ἐπιστήμη), mit welcher Gott, indem er ihr, nicht aber wie ein Mensch, beiwohnte, das Gewordene erzeugte und daß diese empfangend den Samen Gottes nach vollendeten Wehen den einzigen und geliebten sinnlichen Sohn, diese Welt, geboren habe. Wenigstens wird die Weisheit bei einem Derer, die zu dem göttlichen Chore gehören (Proverb. VIII. 22. ff.), so über sich selbst redend eingeführt: „„Gott schuf mich als das erste seiner Werke und vor Aeonen gründete er mich"". Denn es war nothwendig, daß Alles, was entstand, jünger war als die Mutter und Wärterin des Alls (μήτηρ καὶ τιθήνη τῶν ὅλων)." [188])

Indeß wenn gleich auf der einen Seite aus dem nothwendigen Zusammenhange seiner Philosopheme, wie aus den angeführten Stellen klar ist, daß Philo Weisheit als die unentbehrlichste Fähigkeit in der göttlichen Mittelursache betrachtete, die die in der sinnlichen Welt sichtbare Intelligenz erklären sollte: so konnte er sie doch eben vermöge des von ihm aufgestellten Begriffes nicht als unmittelbare Ursache dieser sinnlichen Weltbildung ansehen, da sie als theoretische Fähigkeit nur eine geistige Welt oder einen Weltplan zu entwerfen hatte, jene aber erst durch Ausführung eines solchen hervorgerufen ward. Wenn nun aber Philo dennoch die göttliche Weisheit zu wiederholten Malen als weltbildende Kraft bezeichnet: [189]) so ist Dieß nur in ganz ähnlicher Weise zu fassen, wie Philo selbst den höchsten Gott als welt-

188) Vergl. auch quod det. p. 176.: αὕτη (σοφία) οἷα μήτηρ τῶν ἐν κόσμῳ γενομένων, und schon früher p. 165.: πατὴρ μὲν ὁ γεννήσας τὸν κόσμον, μήτηρ δὲ ἡ σοφία, δι' ἧς ἀπετελέσθη τὸ πᾶν. — de prof. p. 466. — leg. alleg. II. p. 1096.

189) Qu. rer. div. haer. p. 508. — de migrat. Abrah. p. 394.

bildend betrachtet. [190]) Er ſtellt dann ſeine Anſichten ſtatt in der ſeinem Syſteme allerdings entſprechenden und bei rigorös-philoſophiſcher Sprache allerdings zu erwartenden negativen Form, daß Nichts von alle Dem in der Welt, Deſſen zweckmäßige Einrichtung er bewunderte, ohne eine immanente Befähigung zur weiſen Weltſchöpfung geworden, in der poſitiven auf, daß es durch ſie hervorgebracht ſei. Er ſprang dann über den nächſtliegenden oder den die Weisheit auf das mit Weisheit zu Bildende überleitenden (transeunten) Logos zu dem Entferntern, zu der Weisheit (dem immanenten Logos) über. In Stellen, in welchen er ſeine Anſichten in ſchärfere und beſtimmtere Worte kleidete, trennt er beide genau, bezeichnet letztere als die Mutter, die Urſache, den philoſophiſchen Grund für erſteren [191]) und ſcheidet die nur immanente Kraft oder die Befähigung zur weiſen Weltbildung — als welche er ſie durch den nur auf immanente Kraft hinweiſenden Namen Weisheit (ἐπιστήμη und wenn auch etwas weniger σοφία) ſattſam bezeichnete — von der unmittelbaren Berührung mit dem Sinnlichen aus. Auf Letzteres ſcheint er auch hinzudeuten, wenn er die Weisheit die einſame nennt. In dieſem Sinne erklärt er in quis rer. div. haer. p. 498. die Turteltaube, welche Geneſ. XV. 9. zu opfern befohlen wird, für die göttliche Weisheit, während er unter der Haustaube die menſchliche Weisheit verſteht; denn anſtatt daß die letztere zahm iſt, heerdenweiſe fliegt, ſich in den Städten der Menſchen herumtreibt und ſich am Zuſammenleben mit den Sterblichen ergötzt: lebt die göttliche Weisheit gern allein (φιλέρημος), wie ja auch Gott allein iſt, dem ſie angehört und liebt die Einſamkeit (μόνωσιν ἀγαπῶσα). Aehnlicher Weiſe ſtellt er ſie mehrmals mit dem

190) Vergl. S. 155. f.

191) Vergl. de profug. p. 466. — de somn. II. p. 1141. — cl. leg. alleg. I. p. 52. Es ändert Nichts, daß in letzteren Stellen der Logos und die Sophia in einer andern als ihrer weltbildenden Beziehung genannt werden, von der erſt ſpäter die Rede ſein kann. Ihr metaphyſiſches Verhältniß bleibt daſſelbe.

dem schroffen, unbehauenen, unfruchtbaren Felsen (ἀκρότομος, ἀδιάκοπος, στερεὰ πέτρα) zusammen, dessen in Deuter. XXXII. 13. Erwähnung geschieht. [192])

Die weltvermittelnde Kraft mußte also als solche, oder in Folge Dessen, was den Gesetzen der Erfahrung gemäß von einer solchen nothwendig gefordert ward, vor Allem die Fähigkeit besitzen einen Weltplan zu entwerfen und durchzuführen, oder mußte mit Einem Worte Logos (im engern Sinne des Wortes) sein. Aber als solcher wäre sie doch immer noch nicht wirklich vermittelnde Welturſache (Logos im weitern Sinne) gewesen, hätte immer noch nicht das Welt-Band thatsächlich geknüpft. Jene Fähigkeit nämlich erklärte ein dauerndes Vorhandensein der sinnlichen Welt noch durchaus nicht vollständig, wie wenn man auch einem Menschen Beides zuschrieb, das Vermögen sich einen Plan von einem Gegenstande zu entwerfen und ihn in einem gegebenen Stoffe durchzuführen, doch immer nur die Möglichkeit des Vorhandenseins jenes Gegenstandes gegeben war und noch keineswegs, daß er wie diese Welt, dauernd wirklich sei. Vielmehr wurde dazu, daß er ein wirkliches Vorhandensein gewönne, noch Zweierlei ganz nothwendig gefordert: Dem Menschen mußte auch die Absicht und die Macht zugeschrieben werden Das wirklich auszuführen, wozu er an sich die Fähigkeit besaß; und dazu, daß ein wirklich entstandenes Werk auch dauernd fortbestehe, wurde nächst jenen zwei Prädicaten hinwiederum verlangt, daß Beide (die Absicht und die Macht) fortdaueren.

Diese Vorbemerkung wird es ganz natürlich finden lassen, wie Philo in seinem Logos (im weitern Sinne) außer den frü-

192) Qd. det. potior. insid. sol. p. 176. — leg. alleg. III. p. 1103. — qu. rer. div. haer. p. 506. Es kann hierbei nach dem Note 185. Gesagten nicht befremden, daß Aehnliches bisweilen (s. qu. rer. div. haer. p. 513.) auch vom Logos gesagt wird. Dieß war nur dann möglich, wenn Philo gerade die immanente Intelligenz unter dem weitern W. Logos verstand. In anderer Beziehung sagte er es nicht und konnte es nicht sagen.

her berührten Fähigkeiten (dem Logos im engern Sinne) auch die Güte Gottes, d. h. seinen gütigen Entschluß nach seiner Planenwelt die sinnliche zu bilden (ἡ ἀγαθότης), als eigentlich schöpferische Kraft (ποιητικὴ δύναμις), und die Macht Gottes (ἡ ἀρχὴ, ἐξουσία, τὸ κράτος) als herrschende Kraft (ἡ βασιλικὴ δύναμις), oder als solche, die dem gütig-schöpferischen Entschlusse, von jenen zwei Fähigkeiten thatsächlichen Gebrauch zu machen, kein Hinderniß finden ließ, unterschied und neben diesen als eine anderweit zum Fortbestehen, zur Erhaltung der Welt[193]) nothwendige Kraft die göttliche Gnade,[194]) mit welcher er sich fortdauernd[195]) seines eignen Werkes erbarmt (ἵλεως, δι' ἧς ὁ τεχνίτης οἰκτείρει καὶ ἐλεεῖ τὸ ἴδιον πρᾶγμα) und die [illegible]gebende Kraft Gottes (νομοθετικὴ)[196]) annahm, d. h. die gebietende (προστάττουσα ἃ δεῖ) und die verbietende (ἀπαγορευούσῃ, ἃ μὴ

193) Es ergibt sich leicht, daß die Erhaltung der Welt sich hierdurch, wie Dieß bei den Scholastikern öfters wiederkehrt, mit einer fortdauernden Schöpfung identificirte. Die erhaltenden Kräfte waren ja eben nur die fortdauernd schöpferischen und nichts Geschaffenes konnte ohne Gott auch nur einen Augenblick fortbestehen. Dieß de post. C. Mang. I. p. 254.: τὸ γεννητὸν οὐδέποτε ἀμοιρεῖ τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων, ἐπεὶ πάντως ἂν διέφθαρτο. qu. rer. div. haer. p. 489.: ὁ ἔναιμος ὄγκος ἐξ ἑαυτοῦ εὐδιάλυτος ὢν καὶ νεκρὸς συνέστηκε καὶ ζωπυρεῖται προνοίᾳ θεοῦ τοῦ τὴν χεῖρα ὑπέχοντος καὶ ὑπερασπίζοντος, μηδεμίαν ἡμέραν ἱδρυνθῆναι παγίως δυνηθέντος ἐξ ἑαυτοῦ τοῦ γένους ἡμῶν. Und hiermit zu vergl. die Versicherung, daß Gott ununterbrochen wirke und schaffe de cherub. p. 123. — leg. alleg. I. p. 42.

194) Von der Güte als der eigentlich-schöpferischen und der Gnade als der eigentlich erhaltenden Kraft konnte nun auch im besondern Sinne gesagt werden, daß sie zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen mitten inne stehe. Vergl. de nomin. mutat. p. 1052.

195) In diesem Sinne auch προνοητικὴ genannt leg. ad Caj. p. 993.

196) De sacrif. p. 153.: (ἡ νομοθετικὴ δύναμις) διχῇ πέφυκε τέμνεσθαι, τῇ μὲν εἰς εὐεργεσίαν κατορθούντων, τῇ δὲ εἰς κόλασιν ἁμαρτανόντων. Letztere Worte von τῇ μὲν an von Mangey aus d. Vatic. und Medic. Handschriften wiederhergestellt.

δεί), [197]) durch welche er fortwährend die Herrschaft über das Weltall übt.

Somit erweiterte sich die weltbildende vermittelnde Gotteskraft (der Logos im weitern Sinne) zu einem Systeme von göttlichen Kräften, die den Logos (im engern Sinne) mit eingeschlossen eine Sechszahl einzelner Potenzen bildeten, welche zwar auf das Innigste zusammenhingen, — denn wie die 3 letztern, die gnädige, die gebietende und die verbietende in der gütig-weltbildenden und in der mächtig-weltherrschenden Kraft sich begründeten: so bildeten diese letztern wieder zugleich mit dem Logos im engern Sinne Theile des göttlichen weltvermittelnden Logos überhaupt [198]) — aber darum noch nicht auf gleicher

197) Auch τὸ κολαστήριον τιμῆμα de sacrif. p. 153.

198) Eine Hauptstelle über diese Kräfte findet sich quaest. in Genes. I. p. 57.: Cherubim designant duas priores, quae apud divinitatem sunt virtutes, creativam scilicet et regiam — — —. Forma creativae (h. e. quae creativam accuratius definit) pacata lenisque et benefactrix est virtus; regiae autem legislatrix et castigatrix. Diese St. ist vornehmlich deßhalb sehr wichtig, weil hier von Philo die Unterordnung der einzelnen Kräfte unter einander angegeben ist. Genannt werden sie auch außerdem besonders de profug. p. 464. sqq. Er fragt hier, warum denn grade 6 Levitenstädte seien, zu welchen der absichtslose Todtschläger seine Zuflucht nehmen könne und was unter ihnen verstanden werden müsse? und wendet sie auf die oben erwähnten Kräfte an. Die älteste und festeste Mutterstadt ist der Logos selbst; die übrigen 5 gleichsam Colonien. Unter diesen nennt er nun vor Allen die schöpferische und königliche Kraft, als 3. die erbarmende, als 4. die gesetzliche, durch welche Gott auch (5.) verbiete, was nicht geschehen solle. — Diese 6 Kräfte findet er ebendaselbst auch in der Bundeslade mystisch angedeutet. Das Gebot und Verbot in den in ihr verborgenen Gesetztafeln, die Barmherzigkeit im Gnadenstuhle, die Güte und Macht in den Cherubim über demselben. „Der göttliche Logos höher als alle ist nicht in sichtbarer Gestalt da und keinem Sinne erfaßlich.“ Sein Vorhandensein über den Cherubim aber belegt die Stelle: „Ich will zu dir sprechen über dem Gnadenstuhle, zwischen den beiden Cherubim“. Auf diese Kräfte bezieht er sich auch in der legat. ad Caj. p. 993.

Stufe ſtanden, ſondern eine Scheidung in höhere und niedere Kräfte zuließen, unter welchen letztern Philo eben jene 3 früher erwähnten ihrer Natur nach ſchon ſubordinirten verſtand, da ſich noch obenein ihre Wirkſamkeit (als die erhaltender Kräfte) in der bereits hervorgebildeten ſinnlichen Welt bewegte, während die übrigen 3, durch welche erſt die Möglichkeit und Wirklichkeit dieſer Welt bedingt ward, doch immer noch in geringerer Berührung mit der Materie und in der vermittelnden Urſache mit höherer Nothwendigkeit erſchloſſen gemeinſchaftlich als höhere beſtanden. [199]) Denn wenn auch der Logos (im engern Sinne) in dem Maße immer noch früher als ſelbſt die göttliche Güte und die göttliche Macht erſchloſſen war, in welchem die Möglichkeit immer der Wirklichkeit vorangehen muß: [200]) ſo konnte doch das Subordinationsverhältniß dieſer Kräfte leicht ſchwinden, da wenn auch letztere nach jenem, doch unabhängig von jenem erſchloſſen waren, wie ja auch in der menſchlichen Erfahrung die Fähigkeit Etwas hervorzubringen von dem Entſchluſſe und der äußern Macht dazu geſchieden iſt. Nothwendiger mußte das Coordinationsverhältniß dieſer letztern 2 feſtgehalten werden, indem ſie wie der Logos die Möglichkeit, ſo gemeinſchaftlich die Wirklichkeit einer ſichtbaren Welt erklärten, welches Letztere Philo ſa-

---

Er nennt die κοσμοποιητικὴν, βασιλικὴν, προνοητικὴν καὶ τὰς ἄλλας, ὅσαι ἐνεργέτιδές τε καὶ κολαστήριοι und verſteht jedenfalls jene Kräfte, deren Benennungen aber nicht ſo genau beſtimmt waren, als die der beiden Hauptkräfte, worüber gleich oben das Weitere. Aehnlich nennt er de plant. N. p. 221. neben dem κράτος θεοῦ τὰς ἴλεως καὶ ἡμέρους δυνάμεις. de conf. l. p. 346.: ἴλεως καὶ ἐνεργέτιδας καὶ φιλοδώρους δυνάμεις.

199) Sie ſind κοινωναὶ καὶ προσεχεῖς ἡμῖν καὶ ἐφαπτόμεναι τοῦ τῶν ἀνθρώπων ἐπικήρου γένους, ᾧ μόνῳ συμβέβηκε τὸ ἁμαρτάνειν de prof. p. 465. Sie werden mithin repräſentirt in den 3 dieſſeit des Jordans liegenden Levitenſtädten; die übrigen ſind jenſeit. (ſ. die vorhergeh. Note.)

200) Weßhalb denn auch dieſer Logos (im engern Sinne) zuweilen über jene Kräfte geſetzt wird, vergl. Note 198.

gen will, wenn er sie Zeitgenossen nennt [201]) und gemeinschaftlich von der vermittelnden Ursache umfaßt werden läßt. So in der Schrift de Cherub. p. 112. Er will hier erklären, was unter den Cherubim zu verstehen sei, welche mit flammendem Schwerdte das Paradies bewachten. Nach Beibringung einiger Deutungen fährt er so fort: „Ich habe auch einst eine bedeutende Lehre von meiner Seele vernommen, die gewohnt ist öfter von Gott ergriffen zu werden und über Das aus göttlicher Kraft zu reden (μαντεύεσθαι), über welches sie selbst nichts weiß. Ich will sie mittheilen, wenn ich mich recht zu erinnern vermag. Sie sprach zu mir: Nach dem einen und wahrhaftigen Gott sind zwei oberste und erste Kräfte, die Güte und die Macht, und zwar hat er durch die Güte das All geschaffen, durch die Macht aber beherrscht er das Geschaffene, mitten zwischen diesen beiden ist als dritter, der Logos (hier im weitern Sinne als weltvermittelnde Kraft), der sie beide umfaßt; denn durch den Logos herrscht Gott und ist er gnädig. Dieser beiden Kräfte nun der Herrschaft und Güte Symbole sind die Cherubim, das des Logos das feurige Schwerdt.“ [202]) Fast ganz auf gleiche Weise spricht Philo über die gegenseitigen Verhältnisse dieser Kräfte zur Weltbildung in der ähnlichen Stelle quis rer. div. haer. p. 503. [203])

201) Coaetaneas qu. in Exod. II. 62. Bei Bezugnahme auf die früher (s. oben S. 192. ff.) mit Mehrem erläuterte Ansicht, daß die Bildung der Welt als ein Scheidungsproceß angesehen werden müsse, bezeichnet er dieses Coordinationsverhältniß dieser Kräfte damit, daß er sie τῷ αὐτῷ τομεῖ geschieden und erwirkt lehrte, cf. quis rer. div. haer. p. 504.; ἰσάζουσιν sagt er dabei. Zusammen erwähnt sind sie auch de sacrif. p. 139.

202) *Κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα θεὸν δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι καὶ πρώτας δυνάμεις ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν· καὶ ἀγαθότητι μὲν τὸ πᾶν γεγεννηκέναι, ἐξουσίᾳ δὲ τοῦ γεννηθέντος ἄρχειν. Τρίτον δὲ συναγαγὸν ἀμφοῖν μέσον εἶναι λόγον· λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν· ἀρχῆς μὲν οὖν καὶ ἀγαθότητος τῶν δυεῖν δυνάμεων τὰ χερουβὶμ εἶναι σύμβολα, λόγου δὲ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν.*

203) Vergl. auch qu. in Exod. II. 68.: ex ente vero Verbo tanquam ex fonte scaturiunt ambae virtutes.

Uebrigens kann es uns in keiner Weise wundern, wenn Philo anstatt des Entschlusses überhaupt, der bei dem Menschen zur Erklärung einer seiner Handlungen zu fordern war, sich veranlaßt fühlte eine gütige Kraft in der intelligenten weltbildenden Mittelursache vorauszusetzen. Denn wenn auch des Menschen Entschluß je nach dessen sonstiger Beschaffenheit ein Entschluß zum Bösen oder zum Guten, mithin ein Product wie der Güte, so der Bosheit sein konnte: so fiel doch Letzteres hierbei von selbst hinweg, da er ja eben nur für die gütige und intelligente Weltbildung eine Ursache suchte. Außerdem hatten hierin auch sichtlich die platonischen Philosopheme Einfluß, da auch diese die Güte als die weltbildende Ursache annahmen; denn auch Plato hatte gelehrt, daß die Neidlosigkeit Gottes, welcher den Genuß der Güter, den Andere mit ihm theilten, darum nicht für verringert achtet, und seine Güte, die Alles gleich vollkommen mit sich selbst wünschte, ihn dazu bewogen habe, die formlose, ungestaltete, regellos bewegte Materie der Vollkommenheit und sich selbst näher zu bringen, [204]) und Philo berief sich auch hier auf ihn als einen Zeugen der Wahrheit. Er sagt de opif. m. p. 4.: „Die weltschöpferische Kraft hat zur Quelle das Gute, welches zur Wirklichkeit kommen will (τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν). [205]) Denn wenn Jemand die Veranlassung, wegen welcher dieß Alles gebildet sei, aufsuchen wollte: so schiene er mir nicht vom Ziele abzuirren, wenn er spräche, was einer der Aeltern sagt, daß der Vater und Schöpfer des All gut sei; denn eben deßhalb, vermöge dieser Güte enthielt er seine vollkommenste Beschaffenheit einer Substanz nicht vor (τῆς ἀρίστης αὐτοῦ φύσεως οὐκ ἐφθόνησεν), die zwar nichts Gutes an sich hat, aber Alles werden kann." [206])

---

204) S. Tim. p. 29. D. sq. — Tennemann System der plat. Philosophie Th. III. S. 315.

205) Τὴν τῶν βελτιόνων δήλωσιν leg. alleg. III. p. 74.

206) Leg. alleg. III. p. 75.: ἓν τοῦτο ἄριστον εὕρεμα χάριν ὄντα τοῦ θεοῦ τὰ σύμπαντα. — — — Δωρεὰ γὰρ καὶ εὐεργεσία

Wir haben nun den Verein der Kräfte, welche Philo in seiner intelligenten weltbildenden Mittelursache versammelte, und die Gründe kennen gelernt, warum gerade diese und nicht andere zu diesem Vereine gezogen wurden. Bevor wir jedoch diese Untersuchung über die göttlichen Kräfte nach Philo's Lehre verlassen dürfen, ist es erforderlich, noch einige Bemerkungen beizufügen, die theils einige Mißverständnisse in Betreff ihrer entfernen sollen, welche leicht dem Studio gerade dieses Zweigs der Speculationen unsers Philo (nicht ganz ohne dessen eigene Schuld) hinderlich werden können und geworden sind, theils die Natur derselben nach dem Begriffe unsers Philosophen näher erörtern werden. Jene betreffen einige terminologische Ungenauigkeiten Philo's, diese die Frage über den metaphysischen Gehalt der Mittelursache und ihrer Kräfte.

Die Terminologie des Philo war keineswegs zu der Festigkeit gediehen, welche das Verständniß philosophischer Schriften so sehr erleichtert. Wir haben hierauf schon mehrmals im Verlaufe dieser Darstellung aufmerksam machen müssen. Auch haben uns die eben erst geführten Untersuchungen über den Logos hierzu ein beläſtigendes Beispiel geboten. Noch mehr ist Dieses aber bei den übrigen Theilkräften der Fall, vor Allen der gütigen und mächtigen, die unter den mannichfaltigsten Namen wiederkehren, welche zwar alle wesentlich Dasselbe bezeichnen, allein theils durch ihre Unterschiede an sich, theils durch die verschiedenen Modificationen, die sich doch an dieselben knüpfen, leicht verwirren mögen.

Vielleicht am häufigsten nach den von uns benutzten wesentlichsten Namen nennt Philo die gütig-weltschöpferische Kraft Gott (θεὸς) [207]) und die mächtig-weltherrschende

---

καὶ χάρισμα θεοῦ τὰ πάντα, ὅσα ἐν κόσμῳ καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος ἐστί. qd. D. sit immut. p. 309., besonders de migrat. Abrah. p. 416.

207) Leg. alleg. III. p. 74.: ὁ θεὸς ἀγαθότητός ἐστι τοῦ αἰτίου ὄνομα. de conf. ling. p. 339.: (θεοῦ) δύναμις, ᾗ ἔθηκε καὶ διετάξατο τὰ πάντα, κέκληται ἐτύμως θεός.

Herr (κύριος), wobei er sich, wie er selbst äußert, an bereits übliche Sprachweise anschloß. So sagt er de viet. offerent. p. 854., nachdem er die wohlthuende (εὐεργέτις = ἀγαθότης) und die strafende (κολαστήριος = ἐξουσία) Kraft als die ersten und größten ausgezeichnet hatte: „Diese wohlthuende nenne man Gott, weil vermöge dieser der wahrhaft Seiende das All ordnete und schmückte; die andere Herr, vermöge welcher er sich die Macht (κράτος) über Alles beilegt. So ist also Gott (hier im höhern Sinne als höchstes Wesen) nicht nur der Menschen, sondern auch der Götter Gott.“ Auch qu. rer. div. haer. p. 503. berichtet er, „daß zwei die ersten Kräfte des höchsten Gottes seien, die gnädige (ἡ χαριστικὴ), vermöge welcher er die Welt erschaffen und Gott heiße, und die strafende (ἡ κολαστικὴ), vermöge welcher er herrsche, dem Gewordenen vorstehe und Herr zugenahmt werde“. [208]) Diese Bezeichnungsweise hielt Philo sehr fest, kehrte öfters zu ihr zurück und glaubt sich selbst von den mosaischen heiligen Schriften, in welchen er ja oft beide verbunden fand, auf Unterscheidung dieser Benennungen und Kräfte hingewiesen. Letzteres behauptet er u. a. de plantat. Noae p. 226., wo er die W. zu erklären sucht: „Und Abraham rief zu dem Namen des Herrn, des ewigen Gottes“. „Die genannten Bezeichnungen“, sagt er, „deuten Kräfte an, die das an sich Seiende umgeben, die eine nämlich der Herr, die, vermöge welcher er herrscht, die andere Gott, die, vermöge welcher er wohlthut. Deßwegen“, fügt er hinzu, „wird in der ganzen Schöpfungsgeschichte, wie sie der heiligste Moses mittheilt, der Name Gottes angewendet; denn es war angemessen, daß der Schöp-

208) Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß die Worte mit den Handschriften und Mangey so gelesen werden müssen, wie sie die Uebersetzung wiedergibt. Die sonst durchgängige Uebereinstimmung Philo's und die Natur der Sache würde uns nöthigen, entweder einen Irrthum der Abschreiber, oder ein Versehen des Philo selbst anzunehmen, wenn die Handschriften nach der Lesart Höschel's die Worte Gott und Herr in umgekehrter Ordnung gäben.

fer auch nach der Kraft benannt würde, vermöge welcher er Das, was er schuf, aufstellte und schmückte.“ Ewigen Gott aber glaubte er ihn genannt, „weil er nicht jetzt gnädig sei und jetzt wieder nicht, sondern immer und fortwährend, er, der ohne Unterbrechung wohlthue, der ohne Erschöpfung die Fülle seiner Gaben aneinanderreihe, der seine Gnadengeschenke das eine an das andere knüpfe, immer in neuem Kreislaufe herumführe und durch vereinigende Kraft zusammenhalte, er, der keine Gelegenheit wohl zu thun vorüberlasse, ob er schon auch Herr sei, der streng zu sein vermöge“. Auch Jakob, meint Philo an dieser St., habe diesen Unterschied gekannt und beobachtet, als er am Schlusse seines Gebetes flehte: „Der Herr möge ihm zum Gotte werden“. Dieß sei nämlich mit dem Andern gleichbedeutend, er möge ihm nicht mehr das Gebieterische seiner unumschränkten Herrschaft darlegen, sondern das Wohlthuende seiner Alles erfreuenden und beseligenden Kraft. [209]) Nach diesen Andeutungen werden nun die Worte de somn. I. p. 593. einer weitern Erklärung nicht bedürfen. Es wird an sich klar sein, wie Gott, als dessen Wohnort (οἶκος) diese Welt hier in so fern angegeben wird, als sie ja durch Aufnahme der wirksamen Güte Gottes entstand, eine von den Kräften des wahren Gottes und zwar diejenige genannt werden könne, vermöge welcher er gütig sei. Derselben Unterscheidung zwischen Gott im minder strengen Sinne gefaßt, oder der gütigen Kraft und dem wahrhaftigen Gotte, [210]) oder der Endursache alles Gewordenen

209) Dieß wiederholt sich de somn. I. p. 589. In ähnlichem Zwecke hebt er de nomin. mutat. p. 1048. die Stellen Exod. XX. 2. Deuter. IV. 1. hervor. Vergl. auch leg. alleg. I. p. 58.

210) Philo hätte umgekehrt genauer gesprochen. Da ihm das Urwesen eigentlich vollständig namenlos war und er den Namen Gottes für dasselbe in seinem eigentlichen Sinne ausdrücklich gemißbilligt hatte: so hätte er diesen (wenn irgendwann) nur in der minder strengen Bedeutung für jenes Wesen zulassen und ihn der gütigen Kraft im eigentlich rigorosen Sinne beilegen sollen. Indessen spottete die allgemein übliche Terminologie

bediente sich Philo übrigens auch, um Stellen der Schrift zu beseitigen, in welchen anscheinend von mehr als Einem Gotte die Rede war, und ging darin Denjenigen wenigstens in gewisser Weise voraus, welche sich aus ihnen späterhin eine Mehrheit der Personen im göttlichen Wesen erschlossen. So bemerkt er de somn. I. p. 599. zu den Worten, die der Engel des Herrn Genes. XXXI. 13. (nach den LXX) zu Jakob sprach: „Ich bin der Gott, der dir erschienen ist am Orte Gottes“ (Bethel) Folgendes: „Es heißt nicht „„an meinem Orte““, sondern „„am Orte Gottes““ gleich als eines andern. Was soll man nun sagen? Der in Wahrheit Gott ist, ist nur Einer; derer, die im uneigentlichen Sinne Götter sind, sind mehre. Deßwegen bezeichnet auch das heilige Wort im Vorliegenden den wahrhaftigen Gott mit dem Artikel: „„Ich bin der Gott““, den uneigentlich so genannten ohne Artikel und sagt: „„der dir erschienen ist am Orte““, nicht des Gottes, sondern nur allein „„Gottes““. Gott nennt aber hier seinen ältesten Logos.“ [211])

Schon in den bisher angeführten Stellen haben wir einige andere Bezeichnungen der beiden Haupteigenschaften kennen gelernt. Sie lassen sich leicht mit andern vermehren, welche alle entweder die Güte und die Macht, oder deren Wirkungen, den gütigen Entschluß zur Schöpfung und die mächtige Hintertreibung aller äußern Hindernisse hierbei hervorheben. Ganz in gleicher Weise, wie sich ἀγαθότης und ἐξουσία, ἡ βασιλικὴ und ἡ ποιητικὴ [212]) oder κοσμοποιητικὴ δύναμις [213]) gegenüberstehen: entsprechen sich anderwärts ἡ ἡγεμονία und ἡ δωρεὰ, τὸ κράτος [214]) und τὸ χαριστικὸν oder εὐεργεσία, ἡ κατὰ τὸ χαρίζε-

öfter in ähnlicher Weise der philosophischen Sprache unseres Philo, s. oben S. 146. ff. u. 201. f.

211) Vergl. S. 148. ff., vorz. Note 77.

212) De vita Mos. II. p. 669.

213) In Flacc. p. 993.

214) De plant. N. p. 221.

σθαι δύναμις und ἡ νουθετούση; alle diese Bezeichnungen in de somn. I. p. 589., wo sie auch ausdrücklich mit der δύναμις χαριστικὴ und βασιλικὴ und diese hinwiederum mit den Namen θεὸς und κύριος paralleliſirt werden. Eine mahnende Kraft (νουθετούση) wird die königliche und vorsehende in ganz ähnlicher Veranlassung genannt, als sie anderwärts eine züchtigende (κολαστήριος der εὐεργέτις [215]) oder der δωρητικὴ [216]) entgegenstehend — oder κολαστικὴ im Gegensatze zu der χαριστικὴ) [217]) heißt. Diese speciale Bezeichnung und Aeußerung der weltbeherrschenden Kraft [218]) konnte um so leichter und um so häufiger hervorgehoben werden, je scheinbarer sie in strengen Gegensatz gegen die gütige, weltbildende Kraft trat, ein Gegensatz, der so gefaßt, in Philo's Systeme nicht vorlag (denn auch von der letztern Kraft war die Güte nicht ausgeschlossen), der sich aber bei minder sorgfältiger Festhaltung des Begriffs leicht einschlich.

Noch größere Störungen bei den Untersuchungen über die weltvermittelnde Kraft, die Philo aufstellte, als aus dessen schwankender Terminologie erwachsen, gehen aus einer andern Ungenauigkeit für Diejenigen hervor, die nicht vielmehr die philonische Sprachweise aus seinen richtig verstandenen Grundsätzen bestimmen, als die philonischen Grundansichten aus einer schwankenden Terminologie ableiten wollen.

Wir haben schon einmal im Verlaufe dieser Darstellung darauf aufmerksam gemacht, daß bei dem Studio des Philo mit höchster Sorgfalt die eigentliche und genaue Sprachweise von der uneigentlichen und minder genauen geschieden werden müsse. [219]) Es geschah Dieß bei Gelegenheit der Untersuchun-

---

215) De Abrah. p. 370. — de vict. offer. p. 854.

216) Qu. rer. div. haer. p. 504.

217) Ibid. p. 503.

218) Indem eigentlich nur der verbietend-strafende Theil der gesetzgebenden Kraft so benannt werden konnte, s. oben S. 227. Note 197.

219) Vergl. S. 146. ff.

gen über seine Ansichten in Betreff der letzten Ursache aller Dinge. Er achtete diese, wie wir Dieß zu seiner Zeit mit Mehrem erläutert und belegt haben, für durchgängig eigenschaftslos und außer aller Berührung mit der zu bildenden Materie, trug jedoch auch kein Bedenken, ihr selbst öfters Eigenschaften beizulegen und sie als Bildnerin und Erhalterin des Alls zu bezeichnen. Beides nicht sowol in einem Jenem widersprechenden Sinne, als vielmehr in einer ungenauen Sprache, die bequem sich an den gewöhnlichen Sprachgebrauch anschließend die negative Bedingung alles Vorhandenen, d. h. die Ursache, ohne die Nichts sein konnte, zur positiven Urheberin desselben umgestaltete und mithin ihr auch die hierzu nothwendigen Eigenschaften zuschrieb, oder mit andern Worten die postulirten Mittelursachen übersprang und unmittelbar die letzte Ursache nannte und beschränkte, wo es einer genauern Belehrung über das Verhältniß der Mittelursache zur Endursache nicht galt. Wenn eine solche Ungenauigkeit nun schon diese Untersuchung auch noch bei dem neuesten Geschichtschreiber jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie seltsam verwirrt hat: so ist es ganz natürlich, daß Dieß in Betreff der einzelnen Unterkräfte noch ungleich öfterer geschehen ist; denn in ihnen wiederholte sich ein subordinirtes Verhältniß, wie bereits erwähnt ward, mannichfaltig. Gleichwie nämlich die letzte Ursache aller Dinge auch alle Mittelursachen umfaßte, indem diese ohne jene weder sein noch gedacht werden konnten und mithin ihr auch die Wirksamkeit derselben, ob sie schon anderwärts als besondere Kräfte in eigenthümlicher Wirksamkeit hervorgehoben werden, in ungenauer Rede beigelegt werden konnte: so umfaßte nun auch die Mittelursache überhaupt (der Logos im weitern Sinne) alle ihre einzelnen Kräfte und insbesondere den Logos (im engern Sinne) in seiner Doppelkraft — der immanenten (Weisheit) und der transeunten, welche dieser wieder selbst in sich vereinigte — und die andere Doppelkraft der Güte und Macht; die gütige Kraft umschloß ferner zugleich die gnädige; die weltherrschende die gebietende und verbietende und die Wirksamkeit der untergeordneten Kräf-

te konnte nun in gleicher Ungenauigkeit auf die der übergeordneten übergetragen werden; denn sie waren begrifflich nur in ihnen gegeben und konnten nicht sein noch gedacht werden ohne sie.

Diese Bemerkung löst viele angebliche Widersprüche in den philonischen Schriften und klärt andere Erscheinungen in denselben auf.

So haben z. B. mehre der oben beigebrachten Stellen belegt, was sich auch im philosophischen Verständnisse des Philo von selbst ergab, daß die gütige und mächtige Kraft als dem Logos (im weitern Sinne) untergeordnet zu betrachten war. Der Logos war nach de cherub. p. 112. der, welcher über den beiden Cherubim sie umfassend stand. In einer andern Stelle aber, quis rer. div. haer. p. 504., läßt Philo das höchste Wesen selbst diesen Ort einnehmen, wobei es sich jedoch von selbst versteht, daß der Logos als nächstliegende Potenz nicht ausgeschlossen ward. So wird die mächtige Kraft die mahnende genannt (de somn. I. p. 589.), was nicht sowol ihr, als der ihr untergebenen verbietenden und gebietenden Kraft zustand, welche auch selbst wieder in ähnlicher Weise unter dem gemeinschaftlichen Namen der gesetzgebenden (νομοθετική) zusammengefaßt werden. [220])

Dieß Alles darf uns in dem oben angegebenen Systeme der göttlichen Kräfte nicht irre leiten, für welche klare und ausführliche Stellen und sichtliche Angemessenheit zu seinen Principien sichere Führer sind, zumal da jene Differenzen für Den, der bis auf den Grund zurückzukehren unternimmt, eben nur als Differenzen der Sprache und nicht als Widersprüche erscheinen.

---

220) De profug. p. 464. — Um noch ein Beispiel anzuführen vergl. man de sacrif. p. 153., wo es schnell hinter einander abwechselt, daß die gesetzgebende Kraft und daß Gott die Quelle der Gesetze sei; letzterer aber dann nur, eben insofern er gesetzgebende Kraft ist, die ja auch an dem rein-göttlichen Wesen Theil nimmt.

Es ist nur noch Eine Untersuchung in Betreff der göttlichen Mittelursachen Philo's übrig, nämlich die: welchen metaphysischen Gehalt er ihnen wol zugetheilt haben möge?

Die sämmtlichen Kräfte der geistigen Welt haben wir bisher nur in so fern kennen gelernt, als sie Philo nothwendig zugleich mit einer solchen Welt voraussetzen zu müssen glaubte, wenn er die Beschaffenheit dieser sinnlichen Welt genügend erklären wollte. Wir können nun aber jene obige Frage nicht länger unterdrücken und müssen untersuchen: ob er, wenn er von ihnen spricht, sie als selbstständige, von dem Urwesen wesentlich getrennte Substanzen betrachtete, oder nur von Eigenschaften jenes Wesens redete, in ähnlicher Weise, wie wir etwa die Eigenschaften eines Dinges nennen, die wir zwar auch von diesem selbst in Gedanken sondern und abgesondert betrachten können, denen wir aber doch deßhalb kein selbstständiges, von den Dingen selbst getrenntes Dasein beilegen.

Ließe sich immer mit Sicherheit annehmen, daß Derjenige, welcher die Principien aufstellt, auch die in ihnen enthaltenen Folgerungen vorhersehe und billige: so würden wir gleich im Anfange dieser Untersuchung, bevor wir noch den Philo selbst über seine Ansicht befragten, über das Resultat derselben abschließen. Denn dachte Philo auf Grund des bisher Mitgetheilten consequent weiter: so blieb ihm nichts Anderes übrig, als diese Kräfte der geistigen Welt als selbstständige von der höchsten Ursache aller Dinge gesonderte Wesen zu betrachten. Die physikotheologische Weltanschauung hatte ihn, wie wir früher sahen,[221]) zu der Annahme einer letzten intelligenten Ursache der zweckmäßigen Formen dieser Welt hingeleitet; er hatte beide die letzte und die intelligente Ursache von einander geschieden, weil er Intelligenz überhaupt und namentlich einen geringern Grad derselben, den die Formen dieser Welt zu ihrer Erklärung voraussetzten, nicht mit der hohen Würde ver-

221) S. 167. f.

einigen zu können glaubte, welche der letzten Ursache aller Dinge, als letzter Ursache, zukäme. Dachte er nun folgerecht weiter: so mußte er sie als Mittelwesen anerkennen und von der letzten Ursache wesentlich trennen; denn war die Intelligenz bloß accidental, als Eigenschaft, von der letzten Ursache geschieden, und war sie ein wesentlich-integrirender Bestandtheil derselben: so wäre hierdurch Nichts gewonnen worden. Die Anerkennung des minder hohen Werthes der Intelligenz an sich und des niedern Grades derselben bei Beachtung der mannichfaltigen Mängel der sie motivirenden intelligenten Formen, würde nicht nur die Intelligenz, sondern auch die höchste Ursache herabgesetzt haben, so lange beide wesentlich verbunden gedacht wurden. Diese nothwendig-wesentliche Unterscheidung der intelligenten Mittelursachen von dem letzten Urgrunde alles Vorhandenen mußte nun Philo natürlich auch auf diejenigen Potenzen übertragen, welche er an die Stelle der Intelligenz setzte; denn er betrachtete, wie wir oben bereits sahen, letztere nicht sowol selbst als die vermittelnde Ursache, sondern als den Complex der nähern Bestimmungen über diese, Bestimmungen, die er sich, wie oben gleichfalls mit Mehrem nachgewiesen wurde, dann weiter aus den Requisiten zur Erklärung der intelligenten Weltformen erschloß.

Wenn uns nun schon die Berücksichtigung der Principien, durch welche Philo eigentlich zur Entscheidung über den metaphysischen Gehalt jener vermittelnden Potenzen veranlaßt werden sollte, im Voraus geneigt machen muß, anzunehmen, er werde ihnen selbstständiges Vorhandensein zugeschrieben haben: so findet diese vorläufige Gewähr in Philo selbst ihre Bestätigung. Dieß nämlich, wie mich dünkt, klärlich zum mindesten [222]) in den Stellen, in welchen die göttlichen Kräfte aus-

222) Man pflegt (so vornehmlich auch Ballenstedt und Gfrörer a. a. O. I. 1. S. 243. ff.) bei der Untersuchung über die Substantialität des Logos, wenn man sich für sie entscheidet, meist Alles darauf zu geben, daß der Logos in einem später nä-

drücklich dem höchsten Gotte entgegengesetzt werden und ängstlich vorbeugend gesagt ist, daß nicht von diesem sondern von jenen dieß oder jenes Geschäft vollführt angenommen werde. Was in der Welt konnte Philo durch diese Fürsorge zu erreichen hoffen, wenn er nicht Beide wesentlich schied? War sie nicht völlig ohne Zweck, ja, ohne Sinn, wenn er diese Potenzen und den höchsten Gott für wesentlich dieselben hielt? Als Beleg für dieses erwähnte Gegenüberstellen hebe ich die Stelle de migrat. Abrah. p. 416. hervor, in welcher Philo die Lehransichten der Chaldäer (in welchem Sinne werde ich später mittheilen) mißbilligt, daß diese sichtbare Welt entweder selbst der einige Gott sei, oder Gott in sich als die Seele aller Dinge enthalte. „Von dieser Ansicht über Gott", sagt er, „entfernt sich Moses; denn er behauptet weder daß die Weltseele der erste Gott sei, noch daß die Sterne und ihr Chor verursachen, was dem Menschen begegnet, sondern daß dieß All durch unsichtbare Potenzen zusammengehalten werde, welche der Weltbildner von dem Aeußersten der Erde bis zu der Gränze des Himmels ausdehnte, vorsehend, daß das schön Verbundene nicht aufgelöst werde. Denn diese Potenzen sind die unzerreißbaren Fesseln des Alls. Deßwegen," fährt er fort, „wenn es irgendwo in der Schrift heißt: „„Gott ist im Himmel oben und auf der Erde unten"": so vermuthe Niemand, daß er insofern er ist (κατὰ τὸ εἶναι) verstanden werde; denn es ist angemessen, daß Das, was ist, umfasse, nicht, daß es umfaßt werde, sondern seine Kräfte, vermöge welcher er das All gründete, ordnete und schmückte, seine Güte" u. s. w.

Durch

her zu erläuternden Sinne Sohn Gottes, auch Erzengel genannt werde, ihm auch zu wiederholten Malen verschiedene Acte der Schöpfung und Erhaltung beigelegt sind, wie sich Dieß aus dem Bisherigen von selbst ergibt. Alles Dieß mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit, nicht aber auf so eine Weise, daß die Möglichkeit bildlicher Personification schlechthin ausgeschlossen wäre.

Durch solche Stellen, deren es viele ähnliche gibt, [223]) muß es klar werden, wenn es durch irgend Etwas klar werden kann, daß Philo sich unter den intelligenten Mittelpotenzen wirklich existirende Wesen dachte; denn setzte er hier nicht dem Wesen auch wieder Wesen entgegen, behauptete er also, daß es zwar Gott entwürdigen würde, die Welt zu durchdringen, aber keineswegs die Eigenschaften Gottes, durch deren Zusammentreten, wenn wir das Wort Eigenschaften in seinem gewöhnlichen accidentalen Sinne fassen, ja eben erst Gott zu Gott wurde: so müßten wir ihm anmuthen, er habe etwas völlig Sinnloses gesagt, und mithin aufhören, ihn als Philosophen zu behandeln.

Sollte daher noch über die Frage, ob Philo die göttlichen Eigenschaften als wirklich für sich bestehende Wesen angesehen habe, irgend ein Zweifel obwalten: so kann er doch nach dem bisher Gesagten sich nicht sowol darauf beziehen, ob Philo in Folge seiner Prämissen eine solche Ansicht wirklich habe festhalten sollen oder gar nur können; auch nicht, ob er jezuweilen dieselbe thatsächlich ausgesprochen habe. Jedoch könnte Dieß allerdings noch bezweifelt werden, ob er in Behauptung der Substantialität der göttlichen Kräfte sich selbst treu geblieben

223) Leg. alleg. III. p. 93. — de conf. ling. p. 345. ist hierin besonders wichtig: χρεῖος μὲν γὰρ οὐδενός ἐστιν ὁ τοῦ παντὸς πατὴρ, ὡς δεῖσθαι τῆς ἀφ' ἑτέρων εἰ ἐθέλοι δημιουργῆσαι (add.: δημιουργίας): τὸ δὲ πρέπον ὁρῶν ἑαυτῷ τε καὶ τοῖς γενομένοις ταῖς ὑπηκόοις δυνάμεσιν ἔστιν ἃ διαπλάττειν ἐφῆκεν, οὐδὲ ταύταις εἰς ἅπαν αὐτοκράτορα δοὺς τοῦ τελεσιουργεῖν ἐπιστήμην, ἵνα μή τι πλημμεληθείη τῶν ἀφικνουμένων εἰς γένεσιν. — de Abrah. p. 370. — qu. in Exod. II. 45. Fragm. (bei Mangey T. II. p. 679.): ἐναργέστατα δυσωπεῖ τοὺς ἐγγὺς (?) ὑπὸ ἀσεβείας εἴτε ἠλιθιότητος οἰομένους τοπικὰς καὶ μεταβατικὰς κινήσεις εἶναι περὶ τὸ θεῖον. Ἰδοὺ γὰρ ἐμφανῶς οὐ τὸν οὐσιώδη θεὸν τὸν κατὰ τὸ εἶναι μόνον ἐπινοούμενον καταληλυθέναι φησὶν, ἀλλὰ τὴν δόξαν αὐτοῦ.

ſei. Je öfter hierin unſer Philo der Inconſequenz beſchuldigt worden iſt: deſto nothwendiger iſt es dieſen Punkt einer genauern Unterſuchung zu unterwerfen.

Ich habe keine Stelle in Philo gefunden, neben welcher die Annahme, daß er unter ſeinen göttlichen Kräften göttliche Perſonen verſtanden habe, die weſentlich von dem Urweſen alles Gewordenen zu ſondern ſeien, nicht beſtehen könnte, Stellen aber genug, in denen er zwar die göttlichen Kräfte erwähnt, aber die von ihm angenommene Weſenheit derſelben völlig unbeachtet läßt, und andere, welche in Wahrheit derſelben widerſprechen würden, wenn es erlaubt wäre, auf ihnen in unſerer Weiſe zu denken weiter zu bauen und wir nicht gehalten wären, auch die Conſequenzen aus philoniſchen Behauptungen im philoniſchen Geiſte zu ziehen.

Im Vollbegriffe dachte ſich Philo unter den göttlichen Kräften die Inhaber der intelligenten Fähigkeiten, die als wirkſam (δυνάμεις) und mithin als vorhanden gedacht werden müſſen, da ſie die intelligenten Formen dieſer Welt als ihre Erklärungsgründe nothwendig vorausſetzen; als göttlich vermöge ihres Gegenſatzes zur Materie, welche ſie bilden; als Eigenſchaften (ἀρεταὶ) [224] des Göttlichen, indem ſie dieſes Göttliche in einer beſtimmten Form und Kraftäußerung repräſentiren; als ſelbſtperſönliche Träger dieſer Eigenſchaften, da das Urgöttliche als letzte Urſache alles Vorhandenen ſo einfach ſein muß, daß es durch Hinzutritt von irgend Etwas außer ihm (d. h. außer dem reinen Begriffe der letzten Urſache) nicht vervielfältigt, und ſo erhaben, daß es durch keine Berührung mit der Materie herabgewürdigt werden darf. Indem ich in dem früher Mitgetheilten unternahm, dieſen ganzen Umfang des Begriffs in ſeiner Wahrheit, ſeiner

224) Natürlich als gnädige Eigenſchaften, da ja die göttlich-bildende Güte ihnen den Anſtoß gab. Daher χάριτες leg. alleg. II. p. 1101. — de post. C. Mg. T. I. p. 254. u. ö. Der Name δύναμις der allgewöhnliche; ἀρεταὶ qd. det. p. 182. 184. u. ö.

Veranlassung und seinem Sinne auseinanderzusetzen, konnte Dieß nur durch Verbindung mehrer Stellen geschehen; denn keineswegs bietet Eine Stelle die sämmtlichen wesentlichen Züge dieses Bildes mit gleicher Lebhaftigkeit dar. Während vielmehr in der einen die Darlegung des wesentlichen Seins und des persönlichen Wirkens dieser göttlichen Kräfte das Hauptziel ist, welches Philo in die Augen faßt: tritt an andern Stellen jetzt die Gottverwandtschaft derselben deutlicher hervor, vermöge welcher sie als Theile des Collectiv-Göttlichen erscheinen, jetzt ihre Geltung als Eigenschaften dieses Göttlichen, wobei denn natürlich, da zumal durch diese letztere die Theilnahme der göttlichen Kräfte an anderer (Collectiv-) Wesenheit (der Gottheit) vorzugsweise hervorgehoben ward, das selbstwesentliche Vorhandensein derselben in den Hintergrund trat und bei nicht genauer Sonderung verletzt erscheinen kann. [225])

Verhältnißmäßig wol mit dem meisten Scheine kann man Dieses dem Philo Schuld geben, wenn er eine Hauptkraft in deren Theilkräfte auflöst, so den Logos im weitern Sinne in die Güte und Macht, im engern in die Kraft einen Weltplan zu entwerfen (Weisheit) und in die andere ihn durchzuführen, die gesetzgebende Kraft in die gebietende und verbietende u. a. m. Es ist an sich klar, daß dem Philo die Summe dieser Theilkräfte als an sich identisch mit der Gesammtkraft selbst erscheinen mußte und in der That können Belege in nicht geringer Zahl aus dem Philo beigebracht werden, in denen er die verbundenen Theilkräfte mit der Hauptkraft abwechseln läßt. [226]) Wenn wir nun aber auf diesen Grund hin anneh-

225) Zwei von diesem Standpunkte aus sehr scheinbare Stellen gegen die Persönlichkeit dieser Eigenschaften finden sich de plant. N. p. 226. — qu. rer. div. haer. p. 484., wo sie προσῳήσεις genannt werden, aber doch am Ende in keinem andern Sinne, als sonst ἀρεταί.

226) So treten, wie wir bereits früher (S. 237.) erwähnten, in der Stelle qu. rer. div. haer. p. 503. sq. die beiden Kräfte, die χαριστική und die κολαστική unmittelbar in das Verhältniß zum Urwesen, welches sie de cherub. p. 112. erst durch den Lo-

men wollten, daß Philo wenigstens in diesen Stellen nothwendig entweder den allgemeinen Begriff eben nur als allgemeinen Begriff, oder die Theile eben nur als Theile und zwar Beides im strengen Sinne des Worts, ohne persönliches Vorhandensein, gedacht habe: indem ja unmöglich derselbe Gegenstand zugleich Eine Substanz und eine Mehrheit von Substanzen sein könne: so würden wir zwar unsern philosophischen Ansichten völlig gemäß geschlossen, aber vergessen haben, daß Philo eine solche Folgerung nicht als die seinige anerkennen könne. Von seinem Principe aus, die Beschaffenheit der geistigen Welt aus den Forderungen zu erschließen, die ihn die in dieser nothwendig zu verursachenden Erscheinungen der sinnlichen Welt stellen ließen, traten alle Theile der geistigen Welt in gleiche von einander unabhängige Rechte. Die vermittelnde Kraft des Logos überhaupt wurde in keiner andern Weise erschlossen als die gütige und mächtige, die den Weltplan bildende und ausführende Kraft; sie wurden nicht eine aus der andern, sondern alle aus den Bedürfnissen der sinnlichen Welt selbstständig und daher mit gleichen Ansprüchen auf Selbstständigkeit erschlossen. Fand sich dann bei Vergleichung der einzelnen Kräfte unter einander, daß sie in einem über-, unter- oder beigeordneten Verhältnisse standen, d. h. manche Kräfte wieder nähere Bestimmungen der Einen höhern enthielten: so wurde auch Dieß wol in der weitern Erörterung über diese Kräfte bemerkt und festgehalten, konnte aber nicht sowol auf das persönliche Vorhandensein der einzelnen Kräfte einen Einfluß üben, als vielmehr auf die Stellung der einzelnen Kräfte unter einander, von denen die allgemeinere als die höhere und dispo-

---

gos einnehmen und vertreten sonach dessen Stelle, was um so auffallender ist, da an beiden Orten dieselbe Stelle (Exod. XXV. 22.) erläutert wird. Auf ähnliche Art wird der Logos öfter umgangen de sacrif. Ab. et C. p. 139. — de Abrah. p. 367. — qu. in Gen. I. 57. IV. 2. alibi. Aehnlich umfaßt de prof. p. 464. die *νομοθετικὴ δύναμις* die beiden andern etwas weiter unten geschiedenen, die *προστάττουσα ἃ δεῖ* und *ἀπαγορεύουσα ἃ μὴ δεῖ*. S. überhaupt oben S. 237.

nirende, die beſchränktere als die niedere und untergebene erſcheinen. Eine Stelle, die durch dieſe Bemerkung eben ſo Licht erhält, als ſie dieſelbe belegt, iſt die gleich näher zu berührende de cherub. p. 129., wo unter den 4 Haupterforderniſſen zur Erhaltung der ſinnlichen Welt neben der höchſten Urſache, Gott, und dem Stoffe, aus dem ſie gebildet worden, der Materie, als Inſtrument der Logos, als Urſache die Güte, jene Theilkraft des Logos genannt iſt, die ſo offenbar ſie dieſem untergeordnet iſt, doch als Bedingung der Weltentſtehung eben ſo weſentlich nothwendig iſt, als nur immer die vermittelnde Urſache überhaupt.

Und in Wahrheit war das Verhältniß der höhern Kräfte zu den niedern eigentlich kein anderes als das, in welches Philo das Urgöttliche zu ſeinen Eigenſchaften ſtellte. Die niedern Kräfte waren ſo gut Eigenſchaften der höhern, als dieſe Eigenſchaften des Urgöttlichen waren, und es kann nicht mehr befremden, die erſtern als die letztern mit perſönlichem Vorhandenſein bezeichnet zu finden. Auf ganz gleiche Weiſe, wie die höhere Kraft die niedere umfaßte und ſonach leitete, durchdrang das Urgöttliche alle einzelnen Theile im geſammten Syſteme göttlicher Kräfte.

Hier, nachdem wir die Unterſuchungen über die kosmologiſchen Principien geſchloſſen haben, möchte auch der geeignetſte Ort ſein, die wichtige Stelle im Philo über die Schöpfung, auf welche wir ſchon bei den einzelnen Momenten öfters hinwieſen, im Zuſammenhange beizubringen. Sie bleibt immer eine ſehr wichtige Stelle, obſchon ſie, wie der aufmerkſame Leſer aus dem Frühern von ſelbſt bemerken wird, mehre Punkte minder genau, andere doch minder durchgeführt an die Hand gibt. De cherubim p. 129. ſagt Philo: „Es muß Vieles zuſammenkommen, damit Etwas hervorgebracht werde. Das von Wem? das woraus? das wodurch? und das weßhalb? Das von Wem? iſt das Verurſachende; das woraus? die Materie; das wodurch? das Werkzeug und das weßhalb? die Veranlaſſung. Wenn wir nun annähmen, daß Jemand fragte: was wol zuſammenkommen müſſe, damit ein Haus oder eine ganze

Stadt erbaut würde: würde Dieß nicht ein Baumeister und Holz und Werkzeuge sein? Was ist nun der Baumeister Anderes als das Verursachende, von dem Etwas geschieht? und was Steine und Holz Anderes als die Materie, aus welcher der Bau? und was die Werkzeuge Anderes als Das, vermittelst wessen; und weßwegen geschähe er wol, wenn nicht um Schutz und Schirm zu gewähren? Dieses ist das weßhalb. Gehe nun aber über von diesem Theilbaue und betrachte die größte Wohnung oder Stadt, diese Welt. Als Ursache wirst du Gott finden, als Materie die 4 Elemente aus denen sie zusammengemischt ist, als Werkzeug den Logos, durch welchen sie erbaut wurde und als Veranlassung zum Baue die Güte des Baumeisters." [227])

5.

Die göttliche Weltbildung. Beschaffenheit der gebildeten (geistigen und sinnlichen) Welten.

Wenn wir uns in dem Bisherigen mit den kosmologischen Principien beschäftigt haben und zeigten, wie Philo sich dieselben aus vergleichender Betrachtung der sinnlich-sichtbaren Welt und dem von ihm früher festgestellten Ideale der Vollkommenheit des Grundwesens aller Dinge erschloß: so ist es nun nothwendig, daß wir unsere Aufmerksamkeit auf die göttliche Weltbildung selbst überleiten.

Philo unterschied, wie wir im frühern Verlaufe dieser Untersuchung nachgewiesen haben, eine doppelte Welt, eine geistige und diese sinnliche, welcher letztern erstere zum Plane gedient habe, die mithin alle Gattungen Dinge enthalte, die sich in der sinnlichen Welt vorfinden. Er hatte die Annahme jener neben dieser, wie gleichfalls oben mit Mehrem besprochen worden ist, mit den Grundsätzen zu rechtfertigen gesucht, die er überhaupt für Erkenntniß alles Uebersinnlichen befolgen zu müssen glaubte, indem er behauptete, daß ohne

227) Ganz ähnlich de provident. p. 12. §. 23.

ein solches ihr correspondirendes Muster sich auch diese sinnliche nicht erklären lasse. Wenn sich nun aber auch gegen eine solche Annahme von Dem, der sich einmal auf philonischen Standpunkt gestellt hatte, Nichts entgegnen ließ: so war es doch unter allen Bedingungen eine Folge unphilosophischer Unbedachtsamkeit und Abhängigkeit, daß sich Philo verleiten ließ mit Plato zu behaupten: diese beiden Welten müßten (bei Voraussetzung der göttlichen, weltbildenden Güte und Macht) als durch Gott geschaffen, so vollkommen sein, als Dieß nur ihre Natur zuließ. Nur bei der aphoristischen Weise, in welcher er dachte und schrieb, konnte es ihm entgehen, daß er sich hier sichtlich im Zirkel herumdrehe, d. h. mit der einen Hand nahm, was er mit der andern gab, ja, noch obenein mit Wucher Das zurücknahm, was er erst gegeben hatte. Denn wenn er überhaupt den Menschen für unfähig einer Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände a priori und eine solche nur durch Schlüsse aus der Erfahrung für möglich achtete: so hatte er auch die göttliche Güte (um nur bei dieser stehen zu bleiben, auf welche er auch hier zunächst seine ganze Behauptung gründete) erst mit Berücksichtigung der intelligenten Erscheinungen dieser sichtbaren Welt erschlossen, jene nur angenommen, weil ein Bedürfniß für sie in der Vollkommenheit dieser vorlag: wie in aller Welt konnte er nun wieder von jener Güte auf die nothwendige Vollkommenheit der sichtbaren Welt zurückschließen und noch obenein auf die höchstmöglichste Vollkommenheit derselben, von welcher er gar nicht einmal ausgegangen war und ausgehen konnte? [228])

Indessen so sichtbar auch der Irrthum ist, der den Philo täuschte: so einflußreich ist er doch auf die fernere Construction seiner Kosmologie, ja, seines philosophischen Systems überhaupt, oder auf die Weise, wie er seine philosophische Aufgabe zu lösen unternahm. Genug, er war mit Plato [229]), darin

228) S. oben S. 161. ff.

229) Vergl. Tim. p. 29. D. und Tennemann a. a. O. Bd. III. S. 156.

einverstanden, daß Gott durch seine vollkommne Güte veranlaßt worden sei, diese Welt zu bilden und unter mehren andern Folgerungen, welche sich hieraus natürlich ergaben, von Plato beachtet und von Philo nachgesprochen wurden, — so daß die Welt nur Eine sein könne; denn wie auf die Materie überhaupt mußte sich auch auf jedes Theilchen derselben die Güte Gottes veredelnd äußern und nicht der kleinste Theil derselben durfte außerhalb der gebildeten Welt umherirren; [230] — hob auch er die gleichfalls von Plato bereits ausgesprochene [231] besonders hervor, daß der Gott, den Güte zur Weltbildung veranlaßte, auch so vollkommen geschaffen haben werde, als ihm möglich gewesen sei; denn nur ein neidvolles und ungütiges Wesen, welches sein Glück und seine Vorzüge für gefährdet oder weniger befriedigend achte, wenn es dieselben mit Andern theilt, könne absichtlich weniger Gutes mittheilen, als es zu gewähren vermöge. „Gütig ist der Vater und Schöpfer," sagt er de mundi opif. p. 4., „darum enthielt er sein vollkommenstes Wesen der Materie nicht vor, welche nichts Gutes durch sich selbst besaß, aber Alles zu werden vermochte — — —, son-

230) De plant. N. p. 215. — leg. alleg. III. p. 61. Etwas anders gewandt doch aus gleichem Grunde beweis't Philo die Einheit der Welt de mundi opif. p. 39. Er schiebt den Mittelbegriff der nothwendig möglichst vollkommnen und dem vollkommensten Gotte ähnlich geschaffenen Welt ein; wie er nur Einer: so auch die Welt: *εἷς ἐστὶν ὁ γεγονὼς κόσμος, ἐπειδὴ καὶ εἷς ὁ δημιουργὸς, ὃς ἐξομοιώσας αὑτῷ κατὰ τὴν μονώσιν τὸ ἔργον πάσῃ κατεχρήσατο τῇ οὐσίᾳ εἰς τὴν τοῦ ὅλου γένεσιν.* Einen andern Grund für die Einheit der Welt gab die *ἐκπλήρωσις, συμπλήρωσις τῶν πάντων* ab, nach welcher Alles in der Einen Welt enthalten und mithin durch diese Jenes erschöpft sein sollte. Vergl. de cherub. p. 126. — de conf. ling. p. 346. — de mundi incorruptibil. p. 947. — Fragm. edit. Mang. T. II. p. 625. In dieser Hinsicht heißt die Welt *πληρέστατος*, was sich dann eng und natürlich an *τελειότατος* anschließt de Abrah. p. 350.

231) Tim. l. l.

dern gab ihr, freilich nicht so viel als er hätte geben können, doch so viel als sie zu empfangen vermochte.“ [232]) Waren diese Sätze begründet: so schienen sie wenigstens dafür Gewähr zu leisten, daß die geistige Welt untadelig und makellos sei; denn zu dieser war eben ihrem Begriffe zu Folge nichts Materiales hinzugetreten, was die Wirksamkeit der göttlich bildenden Kraft irgend wie hätte abschwächen können. [233]) Der Gedanke war nicht minder geistig, als die Denkfähigkeit, war letztere vielmehr selbst, nur in einer bestimmten Aeußerung; die göttliche Fähigkeit eine Planenwelt zu entwerfen, oder die göttliche Denkkraft konnte demnach auch nicht weniger göttlich sein, als die durch sie entworfene Planenwelt selbst. Sie waren in ihrem Ursprunge und Wesen auf das Innigste verwandt. Schon die Sprache gab Veranlassung diese Aehnlichkeit zu bemerken; denn die Griechen bezeichneten durch ihren Logos eben so wol die Fähigkeit zu denken als den Gedanken selbst. Eine neue Anwendbarkeit dieses Wortes für philonische Philosophie wird sichtbar, mit ihm eine neue Ursache der Vorliebe unsers Philosophen für ein Wort, das sich ihm gleichsam als natürlicher Terminus darbot, ja, als Beispiel, welches die mit demselben zu bezeichnenden Verhältnisse erläuterte und gewissermaßen belegte, aber auch eine neue Ursache der Verirrung in und mit diesem vieldeutigen Worte. Logos bezeichnete nun dem Philo auch die geistige Planenwelt selbst, [234])

---

232) Diese Welt ist τελειότατον τῶν γεγονότων de opif. p. 2. 3. Es ist gottlos, sie als unvollkommen zu denken de Josepho p. 553. — de eo qd. D. sit immutab. p. 308. — de agricult. p. 195.: ἀμήχανον τῶν ἐπιβαλλόντων ἔνδειαν εἶναί τινος ἐπιστατοῦντος θεοῦ πλήρη καὶ τέλεια τἀγαθὰ τοῖς οὖσιν ἅπασιν εἰωθότος χαρίζεσθαι.

233) Leg. alleg. I. p. 45.: αἰσθητὸν ἐν ἰδέαις οὐδέν. Die geistige Welt ein πάνθειον qu. rer. div. haer. p. 491. So nämlich zu lesen, nicht πανδοχεῖον.

234) Vergl. de opif. mundi p. 5.: νοητὸς κόσμος = θεοῦ λόγος = ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμός. Und einige Zeilen weiter unten: δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγὶς, ὃν φαμεν εἶναι κόσμον

Logi [235]) die Einzelpläne oder Einzelgedanken, aus denen eben jene geistige Welt bestand, die hinwiederum mit Rücksicht auf diese Einzelpläne der allumfassende Logos (ὁ γενικώτατος λόγος) genannt ward. [236]) Diese nothwendige und wesentliche Geistigkeit der Planenwelt, die der göttlich-bildenden Kraft kein Hinderniß in den Weg legen konnte, neben die vollkommne göttliche weltbildende Güte gestellt, mußte nun natürlich die geistige Welt als absolut vollkommen erscheinen lassen; und da Philo die letzte Ursache alles Gewordenen als das Ideal, als die Summe aller Vollkommenheit, und jede anderweite Vollkommenheit eben deßhalb nur als einen Theilnehmer an dem göttlichen Vollkommnen ansah, und sonach Jedes je vollkommner es war, desto mehr Gott ähnlich erschien: so kann es uns in keiner Weise dunkel sein, in welchem Sinne Philo diese geistige Welt Gott vollkommen ähnlich (θεοειδέστατον), [237]) eine Nachahmung, ein Bild, einen Schatten Gottes (εἰκών, [238]) σκιά) [239]) nannte, ja, wie er bei Hervorhebung Dessen, daß diese geistige Welt wieder als ein Vorbild der sinnlichen diene, diese als das frühere, letztere als das spätere, oder, um uns seiner Sprache zu

---

νοητὸν, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος. In diesem Sinne wird der Logos auch mit einem Buche verglichen, in welches das göttliche Wesen die hervorzubildenden Gegenstände verzeichnet habe, vergl. leg. alleg. I. p. 43. sq. Außerdem zu vergl. leg. alleg. III. p. 79., und vorzüglich de conf. ling. p. 334.: wo der ἱερώτατος λόγος dem τελειοτάτῳ ἔργῳ τῷ ἐν αἰσθητοῖς gegenübersteht, d. h. dieser sinnlichen Welt.

235) Αἱ τυποῦσαι δυνάμεις τῶν ἐν μέρει de cherub. p. 116. Dieß die δυνάμεις, δι' ὧν ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγη κόσμος —— ἰδέαις ἀοράτοις ανσταθείς, mit welchen letztern sich also die Logi identificiren. De somn. I. p. 584. sqq. ὁ θεῖος τόπος (= λόγος d. h. die geistige Welt) πλήρης ἀσωμάτων λόγων.

236) Leg. alleg. II. p. 1103., III. p. 93. — qd. det. p. 176.

237) De opif. m. p. 3.

238) De confus. ling. p. 341.

239) Leg. alleg. III. p. 79. — de Abrah. p. 367.

bedienen, erstere als das ältere, letztere als das jüngere Abbild Gottes (πρεσβύτερον — νεώτερον ἀπεικόνισμα) [240]. bezeichnen konnte. Ein Schritt weiter führte ihn nun auch dahin, diese Welten Söhne Gottes zu nennen. Sobald er nämlich darauf Rücksicht nahm, daß diese Träger und Inhaber der göttlichen Vollkommenheit nicht nur Gott wesentlich ähnlich seien, sondern auch diesem ihren Ursprung verdankten: so möchte wol kaum eine Bezeichnung gefunden werden, die das Verhältniß dieser Welten zu Gott bildlich näher bestimmt hätte als indem er sie Söhne nannte, [241]) und zwar die geistige den ältern oder erstgebornen (πρεσβύτερον, πρεσβύτατον, πρωτόγονον) [242]). und die sinnliche den jüngern (νεώτερον). So in der Hauptstelle quod D. sit immutab. p. 298. Er geht hier darauf aus zu beweisen, daß Gott Alles, auch das Zukünftige wissen müsse, und stützt sich darauf, daß er der Vater

240) De opif. m. p. 3.

241) Ganz aus ähnlichem Grunde nennt er qd. D. sit immutab. p. 298. die sinnliche Welt den Vater der Zeit, weil jener Bewegung die Entstehung dieser erkläre. Θεὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (τοῦ χρόνου) πατὴρ, πατὴρ δὲ χρόνου κόσμος τὴν κίνησιν αὐτοῦ γένεσιν ἀποφήνας ἐκείνου· ὥστε νίωνοῦ τάξιν ἔχειν πρὸς θεὸν τὸν χρόνον. Hierbei ist jedoch nicht zu übersehen, daß die frühere Vergleichung der Sophia mit einer Gattin des Höchsten (s. oben S. 222.) auch in die Mitte trat und einen anderweiten selbstständigen Anstoß zu Gunsten dieses Bildes darbot. Vergl. de prof. p. 466. — de ebriet. p. 244. Indem nun aber Philo auf solche Weise zu diesem Bilde zurückkehrte und es in seine einzelnen Züge weiter verfolgte, erlangte es immer mehr und mehr die Geltung des eigentlichen Ausdrucks und konnte die spätere, namentlich im valentinianischen Systeme deutlich hervortretende Uebertragung des Geschlechtsunterschieds auf die geistige Welt um so leichter herbeiführen, je mehr Momente sich bereits in dem eignen einer solchen näherten, zu welcher Bemerkung sich schon oben einmal (S. 187.) Gelegenheit fand, als wir mittheilten, wie Philo auf anderm Standpunkte von einer Ueberströmung des Göttlichen in das Materiale rede.

242) Vergl. de agric. p. 195. — de conf. ling. p. 329. 341. — de somn. I. p. 579.

alles Dessen sei, was ist. Dann fügt er hinzu: „Diese Welt ist der jüngere Sohn Gottes, da sie sinnlich ist, den ältern Sohn ließ Gott nicht in das Sinnliche übergehen, sondern er ist geistig; denn da er es unter die Rechte der Erstgeburt (πρεσβείων) rechnete, daß er bei ihm bleibe, wurde er (bloß) gedacht.“ [243]) Wenn übrigens auch die Worte der St. de ebrietate p. 244.: die Weisheit habe nach Empfängniß des göttlichen Samens und nach vollendeten Wehen den einzigen und geliebten sinnlichen Sohn, diese Welt geboren (τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε τόνδε τὸν κόσμον) bei Vergleichung mit dem bisher Mitgetheilten einige Schwierigkeiten darbieten: so möchten diese ihre Lösung in engerer Verknüpfung der Worte einzig und sinnlich finden; denn allerdings mußte diese Welt als der einzige sinnliche Sohn der göttlichen Weisheit gelten. [244])

Die sinnliche Welt war hier mit in den Vergleich gezogen, [245]) weil auch sie auf gleichen Grund hin, wie die geistige, Anspruch auf Vollkommenheit hatte, so weit es ihre Natur erlaubte, wenn sie auch diesen eben vermöge ihrer sinnli-

---

243) So glaube ich die sehr dunkle Stelle erklären zu müssen, deren Worte so lauten: ὁ μὲν γὰρ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς θεοῦ ἅτε αἰσθητὸς ὤν· τὸν γὰρ πρεσβύτερον (τούτου) οὐδένα εἶπε, νοητὸς δ' ἐκεῖνος, πρεσβείων δ' ἀξιώσας παρ' ἑαυτῷ μένειν διενοήθη. Vor Allem ist die Lesart der Medic. Handschrift, die τούτου wegläßt, zu billigen, denn da εἶπε und διενοήθη sich offenbar einander gegenüberstehen und beider Subject Gott ist: müßte es sonst αὐτοῦ heißen. Der υἱὸς, welchen Gott aussprach (εἶπε), ist offenbar der λόγος προφορικὸς, der den er dachte (διενοήθη) der ἐνδιάθετος.

244) Es ist hierbei wohl zu bemerken was aus dieser Darstellung von selbst hervorgeht, daß Philo den Logos nicht als bildende Kraft Gottes dessen Sohn nannte (wie Dieß im christlichen Sinne der Fall ist), sondern als gebildete Welt.

245) Daher auch sie dann (verhältnißmäßig) τὸ τελειότατον ἔργον genannt de mundi opif. p. 2. παντελὲς de cherub. p. 127. — de agricult. p. 195.

chen Natur nicht in gleichem Grade durchführen konnte, wie jene. Indeſſen hielt Philo doch auch ſie ihrem Weſen nach für göttlich und glaubte nur deren Wirkſamkeit durch den Hinzutritt der Materie gehemmt.

Um Dieß klärer verſtehen und in ſeinen Urſachen begreifen zu können iſt es erforderlich, Einiges über die Art und Weiſe beizubringen, in welcher Philo dieſe ſinnliche Welt nach dem Muſter der göttlichen gebildet glaubte.

Philo läugnete, daß die ſchönen und zweckmäßigen Formen, die in der ſinnlichen Welt vorlagen, ohne das Walten einer intelligenten Urſache genügend erklärt werden könnten, forderte dieſes, aber auch zugleich mit ihm, daß dieſes Walten mit dem Entwurfe eines Planes für die ſichtbare Welt beginnen müſſe; denn planloſes und unweiſes Wirken erſchien ihm als Eins. Dieſe Planenwelt, der die ſinnliche als ihrem Muſter (*παράδειγμα*) möglichſt nachgebildet werden müſſe, nannte er die geiſtige Welt. Da er aber durch dieſe geiſtige Welt nichts Anderes als die intelligenten Formen der ſinnlichen Welt erklärt wiſſen wollte: ſo erſchien ihm jene natürlich als eine Formenwelt, als ein koloſſales Modell, das auf die Materie übergetragen oder in ſie eingeprägt würde (*λόγος* [als geiſtige Welt] *σφραγὶς* oder unbeſtimmter gehalten *ὄργανον*), [246]) und die Einzelgedanken oder Einzelpläne, aus denen jene gedachte Planenwelt beſtand (die in ſo fern ſie gedachte Pläne waren Logi hießen), [247]) als Einzel-Modelle oder urbildliche Muſter und Siegel (*ἀρχέτυπος σφραγὶς*, *ἀρχέτυπον παράδειγμα*); [248]) und betrachtete dann die Nachbilder der

246) Erſteres de prof. p. 452. Letzteres leg. alleg. III. p. 79. — de migrat. Abrah. p. 389.

247) S. S. 250.

248) De opif. m. p. 5, — leg. alleg. I. p. 44.: *σφραγὶς εἶδη τυποῦσα*, — de profug. p. 452.: *ὁ δὲ τοῦ παντὸς λόγος* (als geiſtige Welt) *αὐτός ἐστιν ἡ σφραγὶς, ἧ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται*. Und dann die einzelnen Modelle auch *τύ-*

Materie nach dem Vorgange jener Planenwelt als Eindrücke jenes Modelle in dieſe (ἐκμαγεῖα, ἀπεικονίσματα),[249] durch welche die vorher völlig unbeſtimmte Materie geformt, bezeichnet und näher beſtimmt werde (εἰδοποιεῖται καὶ μετρεῖται).[250] So de monarch. I. p. 817. Hier theilt Philo mit, wie Gott den Wunſch des Moſes das Weſen der göttlichen Kräfte vollſtändig zu erkennen zurückgewieſen habe, „wohl aber“, fährt er fort, „iſt der Abdruck (ἐκμαγεῖον) und das Abbild (ἀπεικόνισμα) ihrer Wirkſamkeit rings herum ſichtbar. Wie Ringe, wenn Wachs oder eine ähnliche Maſſe herzugebracht wird, ſich tauſendmal abdrücken, ohne an einem Theile verſtümmelt zu werden, ſondern ſie ſich gleich bleiben: ſo muß man ſich auch die Kräfte denken, die um das Göttliche ſind. Sie bekleiden das Eigenſchaftsloſe mit Eigenſchaften, das Formloſe mit Formen, und verringern ſich in Nichts an ihrer ewigen Natur.“[251]

ποι de mundi opif. p. 4. — μέτρα, τύποι, σφραγῖδες de opif. m. p. 7. — de dec. oracul. p. 744. — de somn. II. p. 1114.

249) De monarch. I. p. 817. In demſelben Sinne vergleicht er ſie mit bezeichneten Münzen oder nennt ſie vielmehr νομίσματα quod det. p. 182. — de poster. C. Mg. T. I. p. 243. u. ö. Aehnlich iſt es wenn er ſie Schatten nennt (σκιαὶ) de plantat. N. p. 218. — de migrat. Abrah. p. 390., wo denn nicht nur das Uebereinkommende des Schattens und des Schatten werfenden Gegenſtands in Betracht genommen wird, wie oben beim Logos (ſ. S. 250.), ſondern auch das Vergängliche oder vielmehr wahrhaft Nichtige der einzelnen Gegenſtände, über welches ſpäter noch mehr geſagt werden wird. Hier ſtand denn das Urbild nicht nur als λόγος ἀρχέτυπος, ſondern auch als λόγος ἀλήθεια entgegen.

250) De opif. m. p. 29. Letzteres Wort mehr anſtreifend an den Lehrtypus eines Chaos, das geordnet, als an eine eigenſchaftsloſe Materie, die näher beſtimmt werden ſolle. In gleicher Urſache heißen die Einzelpläne bisweilen μέτρα, ſo de opif. m. p. 7. 29., ſ. oben S. 192. Note 129., κανόνες de sacrif. p. 139. Die Abdrücke τὰ κατὰ μέρος συγκρίματα leg. alleg. I. p. 45.

251) Dagegen ſchloß ſich hieran philoſophiſch die Bemerkung, daß die jetzige Welt, gegen frühere Zeiten gehalten, unvollkommner

Die Ansicht, daß die einzelnen Pläne der geistigen Welt gleich Modellen in die Materie übergeprägt worden seien, konnte jedoch natürlich nicht in dem sinnlichen Verstande selbst zu nehmen sein, den das Bild ausdrückte; denn sinnliche Modelle in einer geistigen Welt waren in aller Weise unzulässig. Weil die Welt selbst: so mußten auch jene Modelle

---

sei. Die jetzt bestehenden Erscheinungen gleichen nur spätern Abdrücken der Modelle, die, wie Dieß im irdisch-künstlerischen Wirken zu geschehen pflegt, nicht mehr dieselbe Vollendung besitzen, wie die frühern. Die historische Unterlage dieser Behauptung war in Betreff des Sinnlichen das Paradies, in Betreff des Geistigen die hohen Tugenden und der Prophetismus der Vorfahren, die meist verschwunden waren. Sonst übte diese letztere Ansicht keinen bedeutenden Einfluß auf die philosophischen Ueberzeugungen Philo's. Die Menschen waren und blieben der höchsten Tugend wie der höchsten Seligkeit fähig, und, wenn auch kräftiger durch göttliche Vorsehung unterstützt, dennoch zuletzt in Folge selbstständiger Kräfte, ohne welche weder Tugend noch Seligkeit zu erlangen stand. Vorzüglich zu vergl. über diesen Gegenstand ist die St. de mundi opif. p. 32.: „Wie Das, was in voller Blüthe steht," sagt hier Ph., „Vorzüge vor Dem hat, dessen Jugendkraft vorüber ist, mag es ein Thier, oder eine Pflanze, oder eine Frucht, oder irgend etwas Anderes in der Natur sein: so scheint auch der zuerst gebildete Mensch die höchste Vollendung dieses ganzen Geschlechts ausgemacht zu haben und die später Gebildeten keineswegs mehr auf gleicher Höhe zu stehen, da sie in jeder Generation unbestimmtere Formen und Kräfte erhielten, wie ich Dieß auch bei der Bildner- und Malerkunst mannichfaltig gesehen habe. Das Nachgeahmte ist geringer als das Vorbild, weit geringer aber wieder das wieder nach diesen Nachahmungen Gemalte und Gebildete, weil es ferner von dem Originale steht. Etwas Aehnliches zeigt sich beim Magnetsteine; denn von mehren Ringen, die an ihm angebracht sind, wird der, welcher diesen selbst berührt, am stärksten festgehalten, der darauf folgende weniger, doch hangt auch noch der dritte an dem zweiten, und der vierte am dritten, und der fünfte am vierten und der folgende an dem folgenden eine lange Reihe hindurch von derselben Anziehungskraft festgehalten, aber nicht auf dieselbe Weise; denn die je vom Anfange entferntern hängen loser ab, weil die Anziehung nachläßt — — —. Etwas Aehnliches scheint das Menschenge-

Stadt erbaut würde: würde Dieß nicht ein Baumeister und Holz und Werkzeuge sein? Was ist nun der Baumeister Anderes als das Verursachende, von dem Etwas geschieht? und was Steine und Holz Anderes als die Materie, aus welcher der Bau? und was die Werkzeuge Anderes als Das, vermittelst wessen; und weßwegen geschähe er wol, wenn nicht um Schutz und Schirm zu gewähren? Dieses ist das weßhalb. Gehe nun aber über von diesem Theilbaue und betrachte die größte Wohnung oder Stadt, diese Welt. Als Ursache wirst du Gott finden, als Materie die 4 Elemente aus denen sie zusammengemischt ist, als Werkzeug den Logos, durch welchen sie erbaut wurde und als Veranlassung zum Baue die Güte des Baumeisters." [227])

5.

Die göttliche Weltbildung. Beschaffenheit der gebildeten (geistigen und sinnlichen) Welten.

Wenn wir uns in dem Bisherigen mit den kosmologischen Principien beschäftigt haben und zeigten, wie Philo sich dieselben aus vergleichender Betrachtung der sinnlich-sichtbaren Welt und dem von ihm früher festgestellten Ideale der Vollkommenheit des Grundwesens aller Dinge erschloß: so ist es nun nothwendig, daß wir unsere Aufmerksamkeit auf die göttliche Weltbildung selbst überleiten.

Philo unterschied, wie wir im frühern Verlaufe dieser Untersuchung nachgewiesen haben, eine doppelte Welt, eine geistige und diese sinnliche, welcher letztern erstere zum Plane gedient habe, die mithin alle Gattungen Dinge enthalte, die sich in der sinnlichen Welt vorfinden. Er hatte die Annahme jener neben dieser, wie gleichfalls oben mit Mehrem besprochen worden ist, mit den Grundsätzen zu rechtfertigen gesucht, die er überhaupt für Erkenntniß alles Uebersinnlichen befolgen zu müssen glaubte, indem er behauptete, daß ohne

227) Ganz ähnlich de provident. p. 12. §. 23.

ein solches ihr correspondirendes Muster sich auch diese sinnliche nicht erklären lasse. Wenn sich nun aber auch gegen eine solche Annahme von Dem, der sich einmal auf philonischen Standpunkt gestellt hatte, Nichts entgegnen ließ: so war es doch unter allen Bedingungen eine Folge unphilosophischer Unbedachtsamkeit und Abhängigkeit, daß sich Philo verleiten ließ mit Plato zu behaupten: diese beiden Welten müßten (bei Voraussetzung der göttlichen, weltbildenden Güte und Macht) als durch Gott geschaffen, so vollkommen sein, als Dieß nur ihre Natur zuließ. Nur bei der aphoristischen Weise, in welcher er dachte und schrieb, konnte es ihm entgehen, daß er sich hier sichtlich im Zirkel herumdrehe, d. h. mit der einen Hand nahm, was er mit der andern gab, ja, noch obenein mit Wucher Das zurücknahm, was er erst gegeben hatte. Denn wenn er überhaupt den Menschen für unfähig einer Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände a priori und eine solche nur durch Schlüsse aus der Erfahrung für möglich achtete: so hatte er auch die göttliche Güte (um nur bei dieser stehen zu bleiben, auf welche er auch hier zunächst seine ganze Behauptung gründete) erst mit Berücksichtigung der intelligenten Erscheinungen dieser sichtbaren Welt erschlossen, jene nur angenommen, weil ein Bedürfniß für sie in der Vollkommenheit dieser vorlag: wie in aller Welt konnte er nun wieder von jener Güte auf die nothwendige Vollkommenheit der sichtbaren Welt zurückschließen und noch obenein auf die höchstmöglichste Vollkommenheit derselben, von welcher er gar nicht einmal ausgegangen war und ausgehen konnte? [228])

Indessen so sichtbar auch der Irrthum ist, der den Philo täuschte: so einflußreich ist er doch auf die fernere Construction seiner Kosmologie, ja, seines philosophischen Systems überhaupt, oder auf die Weise, wie er seine philosophische Aufgabe zu lösen unternahm. Genug, er war mit Plato [229]), darin

228) S. oben S. 161. ff.

229) Vergl. Tim. p. 29. D. und Tennemann a. a. O. Bd. III. S. 156.

einverſtanden, daß Gott durch ſeine vollkommne Güte veranlaßt worden ſei, dieſe Welt zu bilden und unter mehren andern Folgerungen, welche ſich hieraus natürlich ergaben, von Plato beachtet und von Philo nachgeſprochen wurden, — ſo daß die Welt nur Eine ſein könne; denn wie auf die Materie überhaupt mußte ſich auch auf jedes Theilchen derſelben die Güte Gottes veredelnd äußern und nicht der kleinſte Theil derſelben durfte außerhalb der gebildeten Welt umherirren; [230]) — hob auch er die gleichfalls von Plato bereits ausgeſprochene [231]) beſonders hervor, daß der Gott, den Güte zur Weltbildung veranlaßte, auch ſo vollkommen geſchaffen haben werde, als ihm möglich geweſen ſei; denn nur ein neidvolles und ungütiges Weſen, welches ſein Glück und ſeine Vorzüge für gefährdet oder weniger befriedigend achte, wenn es dieſelben mit Andern theilt, könne abſichtlich weniger Gutes mittheilen, als es zu gewähren vermöge. „Gütig iſt der Vater und Schöpfer," ſagt er de mundi opif. p. 4., „darum enthielt er ſein vollkommenſtes Weſen der Materie nicht vor, welche nichts Gutes durch ſich ſelbſt beſaß, aber Alles zu werden vermochte — — —, ſon-

230) De plant. N. p. 215. — leg. alleg. III. p. 61. Etwas anders gewandt doch aus gleichem Grunde beweiſ't Philo die Einheit der Welt de mundi opif. p. 39. Er ſchiebt den Mittelbegriff der nothwendig möglichſt vollkommnen und dem vollkommenſten Gotte ähnlich geſchaffenen Welt ein; wie er nur Einer: ſo auch die Welt: *εἷς ἐστιν ὁ γεγονὼς κόσμος, ἐπειδὴ καὶ εἷς ὁ δημιουργὸς, ὃς ἐξομοιώσας αὑτῷ κατὰ τὴν μονώσιν τὸ ἔργον πάσῃ κατεχρήσατο τῇ οὐσίᾳ εἰς τὴν τοῦ ὅλου γένεσιν.* Einen andern Grund für die Einheit der Welt gab die *ἐκπλήρωσις, συμπλήρωσις τῶν πάντων* ab, nach welcher Alles in der Einen Welt enthalten und mithin durch dieſe Jenes erſchöpft ſein ſollte. Vergl. de cherub. p. 126. — de conf. ling. p. 346. — de mundi incorruptibil. p. 947. — Fragm. edit. Mang. T. II. p. 625. In dieſer Hinſicht heißt die Welt *πληρέστατος*, was ſich dann eng und natürlich an *τελειότατος* anſchließt de Abrah. p. 350.

231) Tim. l. l.

dern gab ihr, freilich nicht so viel als er hätte geben können, doch so viel als sie zu empfangen vermochte.“ [232]) Waren diese Sätze begründet: so schienen sie wenigstens dafür Gewähr zu leisten, daß die geistige Welt untadelig und makellos sei; denn zu dieser war eben ihrem Begriffe zu Folge nichts Materiales hinzugetreten, was die Wirksamkeit der göttlich bildenden Kraft irgend wie hätte abschwächen können. [233]) Der Gedanke war nicht minder geistig, als die Denkfähigkeit, war letztere vielmehr selbst, nur in einer bestimmten Aeußerung; die göttliche Fähigkeit eine Planenwelt zu entwerfen, oder die göttliche Denkkraft konnte demnach auch nicht weniger göttlich sein, als die durch sie entworfene Planenwelt selbst. Sie waren in ihrem Ursprunge und Wesen auf das Innigste verwandt. Schon die Sprache gab Veranlassung diese Aehnlichkeit zu bemerken; denn die Griechen bezeichneten durch ihren Logos eben so wol die Fähigkeit zu denken als den Gedanken selbst. Eine neue Anwendbarkeit dieses Wortes für philonische Philosophie wird sichtbar, mit ihm eine neue Ursache der Vorliebe unsers Philosophen für ein Wort, das sich ihm gleichsam als natürlicher Terminus darbot, ja, als Beispiel, welches die mit demselben zu bezeichnenden Verhältnisse erläuterte und gewissermaßen belegte, aber auch eine neue Ursache der Verirrung in und mit diesem vieldeutigen Worte. Logos bezeichnete nun dem Philo auch die geistige Planenwelt selbst, [234])

---

232) Diese Welt ist τελειότατον τῶν γεγονότων de opif. p. 2. 3. Es ist gottlos, sie als unvollkommen zu denken de Josepho p. 553. — de eo qd. D. sit immutab. p. 308. — de agricult. p. 195.: ἀμήχανον τῶν ἐπιβαλλόντων ἔνδειαν εἶναί τινος ἐπισταοῦντος θεοῦ πλήρη καὶ τέλεια τἀγαθὰ τοῖς οὖσιν ἅπασιν εἰωθότος χαρίζεσθαι.

233) Leg. alleg. I. p. 45.: αἰσθητὸν ἐν ἰδέαις οὐδέν. Die geistige Welt ein πάνθειον qu. rer. div. haer. p. 491. So nämlich zu lesen, nicht πανδοχεῖον.

234) Vergl. de opif. mundi p. 5.: νοητὸς κόσμος = θεοῦ λόγος = ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμός. Und einige Zeilen weiter unten: δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγὶς, ὃν φαμεν εἶναι κόσμον

Logi [235]) die Einzelpläne oder Einzelgedanken, aus denen eben jene geiſtige Welt beſtand, die hinwiederum mit Rückſicht auf dieſe Einzelpläne der allumfaſſende Logos (ὁ γενικώτατος λόγος) genannt ward. [236]) Dieſe nothwendige und weſentliche Geiſtigkeit der Planenwelt, die der göttlich-bildenden Kraft kein Hinderniß in den Weg legen konnte, neben die vollkommne göttliche weltbildende Güte geſtellt, mußte nun natürlich die geiſtige Welt als abſolut vollkommen erſcheinen laſſen; und da Philo die letzte Urſache alles Gewordenen als das Ideal, als die Summe aller Vollkommenheit, und jede anderweite Vollkommenheit eben deßhalb nur als einen Theilnehmer an dem göttlichen Vollkommnen anſah, und ſonach Jedes je vollkommner es war, deſto mehr Gott ähnlich erſchien: ſo kann es uns in keiner Weiſe dunkel ſein, in welchem Sinne Philo dieſe geiſtige Welt Gott vollkommen ähnlich (θεοειδέστατον), [237]) eine Nachahmung, ein Bild, einen Schatten Gottes (εἰκών, [238]) σκιά) [239]) nannte, ja, wie er bei Hervorhebung Deſſen, daß dieſe geiſtige Welt wieder als ein Vorbild der ſinnlichen diene, dieſe als das frühere, letztere als das ſpätere, oder, um uns ſeiner Sprache zu

---

νοητὸν, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος. In dieſem Sinne wird der Logos auch mit einem Buche verglichen, in welches das göttliche Weſen die hervorzubildenden Gegenſtände verzeichnet habe, vergl. leg. alleg. I. p. 43. sq. Außerdem zu vergl. leg. alleg. III. p. 79., und vorzüglich de conf. ling. p. 334.: wo der ἱερώτατος λόγος dem τελειοτάτῳ ἔργῳ τῷ ἐν αἰσθητοῖς gegenüberſteht, d. h. dieſer ſinnlichen Welt.

235) Αἱ τυποῦσαι δυνάμεις τῶν ἐν μέρει de cherub. p. 116. Dieß die δυνάμεις, δι' ὧν ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγη κόσμος —— ἰδέαις ἀοράτοις συνταθείς, mit welchen letztern ſich alſo die Logi identificiren. De somn. I. p. 584. sqq. ὁ θεῖος τόπος (= λόγος d. h. die geiſtige Welt) πλήρης ἀσωμάτων λόγων.

236) Leg. alleg. II. p. 1103., III. p. 93. — qd. det. p. 176.

237) De opif. m. p. 3.

238) De confus. ling. p. 341.

239) Leg. alleg. III. p. 79. — de Abrah. p. 367.

bedienen, erstere als das ältere, letztere als das jüngere Abbild Gottes (πρεσβύτερον — νεώτερον ἀπεικόνισμα) [240]), bezeichnen konnte. Ein Schritt weiter führte ihn nun auch dahin, diese Welten Söhne Gottes zu nennen. Sobald er nämlich darauf Rücksicht nahm, daß diese Träger und Inhaber der göttlichen Vollkommenheit nicht nur Gott wesentlich ähnlich seien, sondern auch diesem ihren Ursprung verdankten: so möchte wol kaum eine Bezeichnung gefunden werden, die das Verhältniß dieser Welten zu Gott bildlich näher bestimmt hätte als indem er sie Söhne nannte, [241]) und zwar die geistige den ältern oder erstgebornen (πρεσβύτερον, πρεσβύτατον, πρωτόγονον) [242]), und die sinnliche den jüngern (νεώτερον). So in der Hauptstelle quod D. sit immutab. p. 298. Er geht hier darauf aus zu beweisen, daß Gott Alles, auch das Zukünftige wissen müsse, und stützt sich darauf, daß er der Vater

240) De opif. m. p. 3.

241) Ganz aus ähnlichem Grunde nennt er qd. D. sit immutab. p. 298. die sinnliche Welt den Vater der Zeit, weil jener Bewegung die Entstehung dieser erkläre. Θεὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (τοῦ χρόνου) πατὴρ, πατὴρ δὲ χρόνου κόσμος τὴν κίνησιν αὐτοῦ γένεσιν ἀποφήναι ἐκείνου· ὥστε υἱωνοῦ τάξιν ἔχειν πρὸς θεὸν τὸν χρόνον. Hierbei ist jedoch nicht zu übersehen, daß die frühere Vergleichung der Sophia mit einer Gattin des Höchsten (s. oben S. 222.) auch in die Mitte trat und einen anderweiten selbstständigen Anstoß zu Gunsten dieses Bildes darbot. Vergl. de prof. p. 466. — de ebriet. p. 244. Indem nun aber Philo auf solche Weise zu diesem Bilde zurückkehrte und es in seine einzelnen Züge weiter verfolgte, erlangte es immer mehr und mehr die Geltung des eigentlichen Ausdrucks und konnte die spätere, namentlich im valentinianischen Systeme deutlich hervortretende Uebertragung des Geschlechtsunterschieds auf die geistige Welt um so leichter herbeiführen, je mehr Momente sich bereits in dem eignen einer solchen näherten, zu welcher Bemerkung sich schon oben einmal (S. 187.) Gelegenheit fand, als wir mittheilten, wie Philo auf anderm Standpunkte von einer Ueberströmung des Göttlichen in das Materiale rede.

242) Vergl. de agric. p. 195. — de conf. ling. p. 329. 341. — de somn. I. p. 579.

alles Dessen sei, was ist. Dann fügt er hinzu: „Diese Welt ist der jüngere Sohn Gottes, da sie sinnlich ist, den ältern Sohn ließ Gott nicht in das Sinnliche übergehen, sondern er ist geistig; denn da er es unter die Rechte der Erstgeburt (πρεσβείων) rechnete, daß er bei ihm bleibe, wurde er (bloß) gedacht.“ [243]) Wenn übrigens auch die Worte der St. de ebrietate p. 244.: die Weisheit habe nach Empfängniß des göttlichen Samens und nach vollendeten Wehen den einzigen und geliebten sinnlichen Sohn, diese Welt geboren (τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε τόνδε τὸν κόσμον) bei Vergleichung mit dem bisher Mitgetheilten einige Schwierigkeiten darbieten: so möchten diese ihre Lösung in engerer Verknüpfung der Worte einzig und sinnlich finden; denn allerdings mußte diese Welt als der einzige sinnliche Sohn der göttlichen Weisheit gelten. [244])

Die sinnliche Welt war hier mit in den Vergleich gezogen, [245]) weil auch sie auf gleichen Grund hin, wie die geistige, Anspruch auf Vollkommenheit hatte, so weit es ihre Natur erlaubte, wenn sie auch diesen eben vermöge ihrer sinnli-

---

243) So glaube ich die sehr dunkle Stelle erklären zu müssen, deren Worte so lauten: ὁ μὲν γὰρ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς θεοῦ ἅτε αἰσθητὸς ὤν· τὸν γὰρ πρεσβύτερον (τούτου) οὐδένα εἶπε, νοητὸς δ' ἐκεῖνος, πρεσβείων δ' ἀξιώσας παρ' ἑαυτῷ μένειν διενοήθη. Vor Allem ist die Lesart der Medic. Handschrift, die τούτου wegläßt, zu billigen, denn da εἶπε und διενοήθη sich offenbar einander gegenüberstehen und beider Subject Gott ist: müßte es sonst αὐτοῦ heißen. Der υἱός, welchen Gott aussprach (εἶπε), ist offenbar der λόγος προφορικός, der den er dachte (διενοήθη) der ἐνδιάθετος.

244) Es ist hierbei wohl zu bemerken was aus dieser Darstellung von selbst hervorgeht, daß Philo den Logos nicht als bildende Kraft Gottes dessen Sohn nannte (wie Dieß im christlichen Sinne der Fall ist), sondern als gebildete Welt.

245) Daher auch sie dann (verhältnißmäßig) τὸ τελειότατον ἔργον genannt de mundi opif. p. 2. παντελὲς de cherub. p. 127. — de agricult. p. 195.

chen Natur nicht in gleichem Grade durchführen konnte, wie jene. Indessen hielt Philo doch auch sie ihrem Wesen nach für göttlich und glaubte nur deren Wirksamkeit durch den Hinzutritt der Materie gehemmt.

Um Dieß klarer verstehen und in seinen Ursachen begreifen zu können ist es erforderlich, Einiges über die Art und Weise beizubringen, in welcher Philo diese sinnliche Welt nach dem Muster der göttlichen gebildet glaubte.

Philo läugnete, daß die schönen und zweckmäßigen Formen, die in der sinnlichen Welt vorlagen, ohne das Walten einer intelligenten Ursache genügend erklärt werden könnten, forderte dieses, aber auch zugleich mit ihm, daß dieses Walten mit dem Entwurfe eines Planes für die sichtbare Welt beginnen müsse; denn planloses und unweises Wirken erschien ihm als Eins. Diese Planenwelt, der die sinnliche als ihrem Muster (παράδειγμα) möglichst nachgebildet werden müsse, nannte er die geistige Welt. Da er aber durch diese geistige Welt nichts Anderes als die intelligenten Formen der sinnlichen Welt erklärt wissen wollte: so erschien ihm jene natürlich als eine Formenwelt, als ein kolossales Modell, das auf die Materie übergetragen oder in sie eingeprägt würde (λόγος [als geistige Welt] σφραγὶς oder unbestimmter gehalten ὄργανον), [246] und die Einzelgedanken oder Einzelpläne, aus denen jene gedachte Planenwelt bestand (die in so fern sie gedachte Pläne waren Logi hießen), [247] als Einzel-Modelle oder urbildliche Muster und Siegel (ἀρχέτυπος σφραγὶς, ἀρχέτυπον παράδειγμα); [248] und betrachtete dann die Nachbilder der

246) Ersteres de prof. p. 452. Letzteres leg. alleg. III. p. 79. — de migrat. Abrah. p. 389.

247) S. S. 250.

248) De opif. m. p. 5. — leg. alleg. I. p. 44.: σφραγὶς εἶδη τυποῦσα. — de profug. p. 452.: ὁ δὲ τοῦ ποιοῦντος λόγος (als geistige Welt) αὐτός ἐστιν ἡ σφραγὶς, ἢ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται. Und dann die einzelnen Modelle auch τύ-

Materie nach dem Vorgange jener Planenwelt als Eindrücke jenes Modelle in dieſe (ἐκμαγεῖα, ἀπεικονίσματα),[249] durch welche die vorher völlig unbeſtimmte Materie geformt, bezeichnet und näher beſtimmt werde (εἰδοποιεῖται καὶ μετρεῖται).[250] So de monarch. I. p. 817. Hier theilt Philo mit, wie Gott den Wunſch des Moſes das Weſen der göttlichen Kräfte vollſtändig zu erkennen zurückgewieſen habe, „wohl aber“, fährt er fort, „iſt der Abdruck (ἐκμαγεῖον) und das Abbild (ἀπεικόνισμα) ihrer Wirkſamkeit rings herum ſichtbar. Wie Ringe, wenn Wachs oder eine ähnliche Maſſe herzugebracht wird, ſich tauſendmal abdrücken, ohne an einem Theile verſtümmelt zu werden, ſondern ſie ſich gleich bleiben: ſo muß man ſich auch die Kräfte denken, die um das Göttliche ſind. Sie bekleiden das Eigenſchaftsloſe mit Eigenſchaften, das Formloſe mit Formen, und verringern ſich in Nichts an ihrer ewigen Natur.“[251]

ποι de mundi opif. p. 4. — μέτρα, τύποι, σφραγῖδες de opif. m. p. 7. — de dec. oracul. p. 744. — de somn. II. p. 1114.

249) De monarch. I. p. 817. In demſelben Sinne vergleicht er ſie mit bezeichneten Münzen oder nennt ſie vielmehr νομίσματα quod det. p. 182. — de poster. C. Mg. T. I. p. 243. u. ö. Aehnlich iſt es wenn er ſie Schatten nennt (σκιάς) de plantat. N. p. 218. — de migrat. Abrah. p. 390., wo denn nicht nur das Uebereinkommende des Schattens und des Schatten werfenden Gegenſtands in Betracht genommen wird, wie oben beim Logos (ſ. S. 250.), ſondern auch das Vergängliche oder vielmehr wahrhaft Nichtige der einzelnen Gegenſtände, über welches ſpäter noch mehr geſagt werden wird. Hier ſtand denn das Urbild nicht nur als λόγος ἀρχέτυπος, ſondern auch als λόγος ἀλήθεια entgegen.

250) De opif. m. p. 29. Letzteres Wort mehr anſtreifend an den Lehrtypus eines Chaos, das geordnet, als an eine eigenſchaftsloſe Materie, die näher beſtimmt werden ſolle. In gleicher Urſache heißen die Einzelpläne bisweilen μέτρα, ſo de opif. m. p. 7. 29., ſ. oben S. 192. Note 129., κανόνες de sacrif. p. 139. Die Abdrücke τὰ κατὰ μέρος συγκρίματα leg. alleg. I. p. 45.

251) Dagegen ſchloß ſich hieran philoſophiſch die Bemerkung, daß die jetzige Welt, gegen frühere Zeiten gehalten, unvollkommner

Die Anſicht, daß die einzelnen Pläne der geiſtigen Welt gleich Modellen in die Materie übergeprägt worden ſeien, konnte jedoch natürlich nicht in dem ſinnlichen Verſtande ſelbſt zu nehmen ſein, den das Bild ausdrückte; denn ſinnliche Modelle in einer geiſtigen Welt waren in aller Weiſe unzuläſſig. Weil die Welt ſelbſt: ſo mußten auch jene Modelle

---

ſei. Die jetzt beſtehenden Erſcheinungen gleichen nur ſpätern Abdrücken der Modelle, die, wie Dieß im irdiſch-künſtleriſchen Wirken zu geſchehen pflegt, nicht mehr dieſelbe Vollendung beſitzen, wie die frühern. Die hiſtoriſche Unterlage dieſer Behauptung war in Betreff des Sinnlichen das Paradies, in Betreff des Geiſtigen die hohen Tugenden und der Prophetismus der Vorfahren, die meiſt verſchwunden waren. Sonſt übte dieſe letztere Anſicht keinen bedeutenden Einfluß auf die philoſophiſchen Ueberzeugungen Philo's. Die Menſchen waren und blieben der höchſten Tugend wie der höchſten Seligkeit fähig, und, wenn auch kräftiger durch göttliche Vorſehung unterſtützt, dennoch zuletzt in Folge ſelbſtſtändiger Kräfte, ohne welche weder Tugend noch Seligkeit zu erlangen ſtand. Vorzüglich zu vergl. über dieſen Gegenſtand iſt die St. de mundi opif. p. 32.: „Wie Das, was in voller Blüthe ſteht," ſagt hier Ph., „Vorzüge vor Dem hat, deſſen Jugendkraft vorüber iſt, mag es ein Thier, oder eine Pflanze, oder eine Frucht, oder irgend etwas Anderes in der Natur ſein: ſo ſcheint auch der zuerſt gebildete Menſch die höchſte Vollendung dieſes ganzen Geſchlechts ausgemacht zu haben und die ſpäter Gebildeten keineswegs mehr auf gleicher Höhe zu ſtehen, da ſie in jeder Generation unbeſtimmtere Formen und Kräfte erhielten, wie ich Dieß auch bei der Bildner- und Malerkunſt mannichfaltig geſehen habe. Das Nachgeahmte iſt geringer als das Vorbild, weit geringer aber wieder das wieder nach dieſen Nachahmungen Gemalte und Gebildete, weil es ferner von dem Originale ſteht. Etwas Aehnliches zeigt ſich beim Magnetſteine; denn von mehren Ringen, die an ihm angebracht ſind, wird der, welcher dieſen ſelbſt berührt, am ſtärkſten feſtgehalten, der darauf folgende weniger, doch hangt auch noch der dritte an dem zweiten, und der vierte am dritten, und der fünfte am vierten und der folgende an dem folgenden eine lange Reihe hindurch von derſelben Anziehungskraft feſtgehalten, aber nicht auf dieſelbe Weiſe; denn die je vom Anfange entferntern hängen loſer ab, weil die Anziehung nachläßt — — —. Etwas Aehnliches ſcheint das Menſchenge-

Begriffen beilegen können und was auch Philo seinen Ideen nur insofern sie göttliche Einzelpläne und nicht insofern sie allgemeine Begriffe (ἐννοήματα) waren hätte beilegen sollen, obgleich Letzteres wegen der Verwandtschaft, d. h. wegen des gleichwesentlichen Inhalts zwischen allgemeinen Begriffen und göttlichen Einzelplänen leicht geschehen konnte und wirklich geschah,[257]) freilich noch ungleich seltener, unbestimmter und in seinem Ursprunge erkennbarer und erklärlicher, als Dieß bei den scholastischen Streitigkeiten über die Realität der allgemeinen Begriffe, Nachwehen einer solchen frühern, unphilosophischen Vermischung, der Fall war und die nun auch um so weniger glücklich gelöst werden konnten, da die streitenden Parteien mehr von der Macht früher gewonnener philosophischer Ansichten geleitet wurden, als daß sie den philosophischen Grund derselben deutlich erkannt hätten.

Die Ideen als Musterpläne für die zu bildende Reihe sinnlicher Individuen mußten natürlich vor diesen vorhanden gedacht werden, da diese ja eben nach ihnen gebildet sein sollten,[258]) während unsere allgemeinen Begriffe als Producte des von dem unwesentlich-Individualen der sinnlichen Gegenstände abstrahirenden und auf das wesentlich-Allgemeine derselben reflectirenden Verstandes erst durch und mithin nach den sinnlichen Gegenständen gedacht werden können.

Die Ideen als Modelle für die sinnlichen Erscheinungen hatten wie diese besonderes Vorhandensein, und als Theile der reinen geistig-göttlichen

---

257) Qd. det. pot. insid. p. 169. werden *ἰδέα*, *γένος*, *ἐννόημα* als identisch behandelt. Aehnlich de mundi opif. p. 30.: *ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς.*

258) Leg. alleg. I. p. 44.: *προϋπάρχει ἡ ἰδέα· — — πρὶν μὲν γενέσθαι τὰ ἐπὶ μέρους νοητὰ ἦν τὸ αὐτὸ τοῦτο νοητὸν, οὗ κατὰ μετοχὴν καὶ τὰ ἄλλα ὠνόμασται.* II. p. 1089.: *πρὸ τῶν εἰδῶν ἀποτελεῖ τὰ γένη.*

Welt, in welcher noch Alles geistig und noch keine Leb- und Geistlosigkeit durch den Hinzutritt der Materie erwirkt worden war, verwandelten sie sich, im Gegensatze gegen Alles, was wir über das nur gedachte Vorhandensein allgemeiner Begriffe annehmen, in rein geistig-göttliche Persönlichkeiten, die in die Materie die ihnen zugetheilten Beschaffenheiten überleiten und in derselben erhalten, wie sie ja z. B. in der bereits angeführten St. de mon. I. p. 817. göttliche Kräfte genannt werden, welche jedem Wesen seine eigenthümliche Beschaffenheit verursachen, das Ungeordnete ordnen, das Unbestimmte, Unbegränzte und Ungeformte bestimmen, begränzen und formen und überhaupt das Schlechtere in Besseres wandeln. Es wird nun einleuchtend sein, wie diese Ideen oder Logi bei Philo (der allerdings dann die Palme errungen zu haben meint, wenn er bei ähnlichen Begriffen die Ausdrücke der heil. Propheten mit denen seiner Philosophie und den Speculationen der Frühern vereinigen und so seiner Ueberzeugung, daß die göttliche Lehre die reinste Philosophie sei, eine Stütze unterschieben kann) sich mit Engeln und der allumfassende Logos (γενικώτατος) sich mit einem Erzengel identificirte, denen sie nun allerdings dadurch nahe standen, daß Beide als geistige Wesen angesehen werden mußten, die zum Besten irdischer Dinge mit diesen in eine Verbindung traten. [259])

259) Als Stellen hierzu zu vergl. de conf. ling. p. 324.: νέοι τε καὶ πρεσβύται (unter den Sodomitern) κατὰ τῶν θείων ἔργων καὶ λόγων συνομοσάμενοι, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους, und p. 345. — de migrat. Abrah. p. 415. — de somn. I. p. 583. u. ö. Der Logos wird Erzengel genannt qu. rer. div. haer. p. 509. — de conf. ling. p. 341.: ὁ πρωτόγονος (θεοῦ) λόγος ὁ ἄγγελος πρεσβύτατος, ἀρχάγγελος. Jedoch sah Ph. die Engel nicht als vollkommen identisch mit den Logen an, sondern verstand vielmehr unter jenen, wie wir weiter unten mit Mehrem sehen werden, alle vernünftige Seelen, die selbst nicht mit sichtbaren Körpern bekleidet, dieser sinnlichen Welt förderlich seien. Die Logi waren ihm mithin nur eine Klasse von Engeln. Auch muß man auf der andern Seite die Be-

Ganz in demſelben Sinne ſtellte dann nun auch unſer Philo die Ideen mit den Heroen und Dämonen zuſammen und beſtrebte ſich alſo nachzuweiſen, daß auch die heidniſche Lehre mit den moſaiſchen Engeln und folglich auch den kosmologiſchen Mittelweſen nicht unvertraut geweſen ſei. Im B. de somn. I. p. 586. beſchäftigt er ſich mit Angabe der verſchiedenen Arten unſichtbarer, vernünftiger Seelen, nennt einige und fügt dann bei: „Andere aber ſind die reinſten und trefflichſten, deren Loos größere und göttliche Gedanken ſind. Sie begehren niemals irgend Etwas von allem Irdiſchen, ſind Statthalter des Allherrſchers, ſind gleichſam die Augen und Ohren des großen Königs, zu gewahren Alles und zu hören. Dieſe nennen nun die übrigen Philoſophen Dämonen, aber die heilige Rede pflegt ſie Boten (Engel ἀγγέλους) zu nennen und bedient ſich darin eines entſprechenden Namens; denn ſie benachrichtigen die Kinder von den Befehlen des Vaters und den Vater von den Bedürfniſſen der Kinder; weßhalb ſie auch herauf- und herabſteigend eingeführt werden. Nicht als ob Gott, der ſchon im Voraus Alles weiß, Botſchafter bedürfte, ſondern weil es uns zuträglich iſt, wenn uns die Logi als Helfer, [260]) Vermittler und Friedensrichter dienen.“ [261])

Eben ſo fanden ſich nach Philo die Ideen in den jüngern Göttern des Plato wieder. Wir berühren Dieß

---

rührungspunkte, in welchen die Logi als ſolche zu den Engeln überhaupt treten würden, auseinanderhalten, indem ſie bald in ihrer ſchöpferiſchen, bald in ihrer erhaltenden, bald in ihrer vorherſehenden und regierenden Thätigkeit Engel genannt werden können und genannt werden. Von letzteren ſpäter.

260) Ich ſchlage vor, ſtatt ἐπιχήροις, was hier keinen Sinn gibt, ἐπικούροις zu leſen, wie ich auch überſetzt habe.

261) Indeſſen wurde auch der Name Heroen und Dämonen wie der der Engel und aus gleichem Grunde zur Bezeichnung für vernünftige, körperloſe Seelen im Allgemeinen von Philo gebraucht, ſ. de plant. N. p. 216. — de gigant. p. 284. sq.

hier nur und behalten eine weitere Ausführung Dessen, wodurch sich dem Philo diese Ansicht empfahl, einem spätern, passendern Orte vor.

Indeß, wie sich hierdurch auch immer der Begriff der Ideen bei Philo näher bestimmen mochte: so ist es doch immer in keiner Weise außer Acht zu lassen, daß sie ihrem Wesen nach als Urformen gedacht wurden, die die intellectualen sinnlichen Formen dieser Welt erklären sollten, was für das Verständniß der spätern Richtungen der philosophirenden Vernunft, wie für die genaue Fassung der Ansichten, die Philo über die Weltbildung gewonnen hatte und für die tiefere Einsicht in das innerste Getriebe und in die letzten Zwecke seines eigensten philosophischen Bestrebens von gleich durchgreifend wichtigem Belange ist. Denn hier, von wo aus die intelligenten Formen dieser sinnlichen Welt und was mit diesem zusammenfiel das vorliegende, philosophische Untersuchungen veranlassende, All als eine Ueberprägung oder Uebertragung betrachtet wurde: stand klärlich ein vollkommen gebahnter Weg zu einem logikalischen Pantheismus offen. Legte er nämlich, wie Dieß nach Obigem geschah, den göttlichen Formen wesentlich göttliches Vorhandensein bei: so wäre es gar nicht abzusehen gewesen, wie er dasselbe den intelligenten Formen dieser Welt hätte absprechen sollen, denn zu ihnen als Formen, die ja nur von jenen waren übergetragen oder übergeprägt worden, war Nichts hinzugetreten, welches sie wesentlich von ihren Ursachen hätte unterscheiden können [262])

---

262) Sie waren eben nur *αἱ κατὰ τὸν κόσμον δυνάμεις* (*θεοῦ*) de poster. C. Mg. T. I. p. 258. Die angegebene, für das ganze Wesen der philosophischen Speculationen unsres Philo äußerst wichtige Behauptung selbst klar ausgesprochen in der Stelle de prof. p. 452.: *ὁ ταῦ ποιοῦντος λόγος αὐτός ἐστιν ἢ σφραγὶς, ἢ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται, παρ' ὃν καὶ τέλειον τοῖς γενομένοις ἐξ ἀρχῆς παρακολουθεῖ τὸ εἶδος, ἄτε ἐκμαγεῖον καὶ*

und mithin erſchien nun folgerecht die ſinnliche Welt in wie weit, und da Dieß durchgehend, inſofern ſie intelligent gebildet war nicht minder göttlich (ἐμφανεῖς, αἰσθητοὶ θεοὶ), [263]) als die geiſtige Welt ſelbſt (logikaliſcher Pantheismus), wie ja auch das Wort, in wie weit es Zeichen des Gedankens iſt und als ſolches, nicht minder geiſtig iſt, als der Gedanke ſelbſt. Da Dieß auch der griechiſche Sprachgebrauch dadurch andeutete, daß er ſich für Gedanken und Wort deſſelben Ausdrucks Logos bediente: ſo benutzte Philo ſehr natürlich auch hier wieder dieſes Wort zur Bezeichnung der ſinnlichen Welt in wie weit ſie intelligent geformt war, [264]) womit dann erſt

---

εἰκὼν τελείου λόγου. Τὸ γὰρ γενόμενον ζῶον ἀτελὲς μέν ἐστι τῷ ποσῷ, μάρτυρες δ' αἱ καθ' ἡλικίαν ἑκάστην παραυξήσεις, τέλειον δὲ τῷ ποιῷ, μένει γὰρ ἡ αὐτὴ ποιότης ἄτε ἀπὸ μένοντος ἐκμαχθεῖσα καὶ μηδαμῆ τρεπομένου θείου λόγου.

263) De mundi opif. p. 5. Es werden zwar hier zunächſt bloß die Sterne als dergleichen bezeichnet, aber doch aus dem angegebenen Standpunkte, von welchem aus alle Formen auf gleiche Auszeichnung Anſpruch machen konnten, wie er denn auch in de prof. p. 452. ſagt, daß ſelbſt die Thiere in Betracht ihrer Form oder in Folge ihrer Verbindung mit dem göttlichen Logos vollkommen ſeien: ὁ δὲ τοῦ ποιοῦντος λόγος, heißen die Worte, αὐτός ἐστιν ἡ σφραγίς, ᾗ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται, παρ' ὃν καὶ τέλειον τοῖς γενομένοις ἐξ ἀρχῆς παρακολουθεῖ τὸ εἶδος ἄτε ἐκμαγεῖον καὶ εἰκὼν τελείου λόγου. Vergl. die übrigen Worte dieſer Stelle in Note 262.

264) In dieſem Sinne als gleichſam göttlich geſprochenes Wort iſt das W. λόγος in Stellen gebraucht wie de mundi opif. p. 32. sq., wo er der Schmuck (d. h. die auszeichnenden Formen) der ſinnlichen Welt genannt wird: θεοῦ δὲ λόγος καὶ αὐτοῦ κάλλους, ὅπερ ἐστὶν ἐν τῇ φύσει κάλλος, ἀμείναν, οὐ κοσμούμενος κάλλει αἰσθητῷ (hierher muß letzteres Wort, welches Mang. mit Chriſtophorſon hinter φύσει ſtellte), κόσμος δ' αὐτὸς ὢν εἰ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν, εὐπρεπέστατος ἐκείνου. Es iſt hiervon eben wegen des weſent-

der ganze Umfang und die ganze Brauchbarkeit dieſes Termi-
nus für Philo überſehen werden kann, der zur Erläuterung ſei-
nes logikaliſchen Pantheismus beſonders gebildet zu ſein ſchien,
eines Syſtems, welches die Intelligenz zwiſchen den in alle Wege
unerforſchlichen Urgrund aller Dinge und die Materie vermit-
telnd ſtellte und ſie in ihrem ganzen Umfange, innerhalb weſſen
ſie theils als göttliche (intelligente) Fähigkeit, theils als gött-
liches (intelligentes) Werk und zwar in beiderlei Rückſicht ſo-

---

lichen Zuſammenfalls des göttlichen Logos und der ſinnlich-intelligenten Formen nicht weſentlich unterſchieden, wenn dann wieder im Gegenfalle die ſinnliche Welt das Gewand des Logos genannt wird, ſ. de prof. p. 466. — Auf gleiche Art iſt das Wort λόγος gebraucht de migrat. Abrah. p. 389., wo er der Ort Gottes, des νοῦς τῶν ὅλων oder des Göttlichen heißt, in wiefern es weltbildend das All durchdringt (ſ. über dieſe Bezeichnung weiter unten). Es kann hiernach bloß die ſinnliche Welt gemeint ſein, in wie weit ſie intelligent gebildet iſt, in wiefern ſie ſelbſt (wie wir gleichfalls bald mit Mehrem ſehen werden) oft ein Haus Gottes genannt wird. — In dieſer beſchränkteren Beziehung konnte der λόγος angemeſſen ῥῆμα τ. θ. genannt und letzteres als ein Theil des λόγος bezeichnet werden. Vergl. leg. alleg. III. p. 92. und 93., wo Ph. die Stelle Deuter. VIII. 3. erklärt: ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι τῷ ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος. Er verſteht dieſe St. von der ſpäter noch näher zu erläuternden doctrinalen Wirkſamkeit der göttlichen Mittelurſachen, welche, indem ſie ſich in der Schöpfung und Erhaltung der Welt darlegen, den Menſchen kund werden und ſie zu ſich heranziehen. Dieß geſchieht nun nach Philo's Anſicht überhaupt und nach dem Verſtändniſſe dieſer St. insbeſondere nicht nur durch die göttliche Mittelurſache im Allgemeinen (λόγος), ſondern zunächſt jedenfalls durch die in der ſinnlichen Welt vorliegenden Spuren ſolch göttlichen Waltens (ῥῆμα). Hiernach die Worte p. 93. zu verſtehen: (Nach Anführung der erwähnten Textesworte:) τ. ἐ. καὶ διὰ πάντὸς τοῦ λόγου τραφήσεται καὶ διὰ μέρους αὐτοῦ· τὸ μὲν γὰρ στόμα σύμβολον τοῦ λόγου· τὸ δὲ ῥῆμα μέρος αὐτοῦ. Τρέφεται δὲ τῶν μὲν τελειοτέρων ἡ ψυχὴ ὅλῳ τῷ λόγῳ· ἀγαπήσαιμεν δ' ἂν ἡμεῖς εἰ καὶ μέρει τραφείημεν αὐτοῦ. Vergl. de prof. p. 470. — de somn. I. p. 576.: δεόντως οὖν εἰς αἴσθησιν ἐλθὼν (der ſich bildende Menſch)

wol immanent (die göttliche Weisheit — die geistige Welt), als tranſeunt (der göttliche Logos — die ſinnliche [geiſtig gebildete] Welt) gedacht werden mußte, für gleich weſentlich göttlich hielt, zu welchem Allen gar kein entſprechenderes Analogon gefunden, aber auch nicht geſucht werden konnte, als der menſchliche Logos, der gleichfalls zwiſchen dem ſonſt weiter nicht erkennbaren Inhaber deſſelben und den ſinnlichen Gegenſtänden, auf welche dieſer eine Wirkſamkeit äußerte, vermittelnd mitten innen ſteht und zwar in gleicher Weiſe als (intelligente) Fähigkeit und als (intelligentes) Werk und hinwiederum in beiderlei Rückſicht, theils immanent (Denkfähigkeit — Gedanke), theils tranſeunt (Sprachfähigkeit — Wort) betrachtet werden konnte; welches Alles noch um ſo näher zu einander trat und um ſo erklärlicher macht, wie nun auch die göttliche Mittelurſache in ihrer Totalität (nicht bloß einzelne Aeußerungen derſelben) Logos genannt werden konnte, je weniger man es außer Acht läßt, was oben bereits erwähnt und belegt wurde, daß Schaffen und Sprechen Gottes auch noch in anderweiten Punkten ſich berührten. [265])

οὐκ ἔτι θεῷ, λόγῳ δ' ὑπαντᾷ θεοῦ. — Die Logi in dieſem Sinne finden ſich de conf. ling. p. 324. beſonders de somn. I. p. 575.: οὐκ ἀπαξιῶν ὁ θεὸς εἰς αἴσθησιν ἔρχεσθαι τοὺς ἑαυτοῦ λόγους ἐπικουρίας ἕνεκα τῶν φιλαρέτων ἀποστέλλει. Der Logos aber inwiefern er ſich ſelbſt überprägte, ward angemeſſen nach ſtoiſchem Sprachgebrauche λόγος σπερματικὸς (καὶ τεχνικὸς) genannt qu. rer. div. haer. p. 497.

265) S. oben S. 218. Dabei war aber immer, wie es ſich von ſelbſt ergibt, das Wort ῥῆμα weit weniger paſſend, als der Name λόγος, weil die geiſtigen Momente der Denkfähigkeit und des Gedankens in jenem fehlten. Indeß braucht Philo doch auch zuweilen dieß Wort gleichbedeutend mit dem anſchaffenden Logos, eben gewonnen durch die Berührungen, welche zwiſchen einem Reden und Schaffen Gottes überhaupt mitten inne ſtanden. S. leg. alleg. I. p. 44.: τῷ γὰρ περιφανεστάτῳ καὶ τηλαυγεστάτῳ ἑαυτοῦ λόγῳ ῥήματι ὁ θεὸς ἀμφότερα ποιεῖ τήν τε ὄψιν τοῦ νοῦ — — καὶ τὴν ἰδέαν τῇ αἰσθή-

So konnte es denn nun Philo als den natürlichen Folgesatz aus seinen Vordersätzen aussprechen, daß jede intelligente Form dieser Welt, als solche, göttlich sei, [266]) daß also überhaupt Intelligenz und Göttlichkeit kein Unterschied trenne und Alles in Allem, was sei, [267]) Gott sei. [268])

Kann nun nicht leicht Jemand, selbst Der nicht, dessen besonneneres und kälteres Auge die blendenden Reize dieses lieblichen Trugbildes nicht zu dunkeln vermögen; selbst Der kaum, dessen geistige Bedürfnisse mit dem sinnlichen Interesse so innig verwachsen sind, daß sinnlicher Genuß ihn für beide verbunden zu sättigen vermag; kann nun auch Solche nicht leicht eine Weltanschauung unberührt oder unerhoben lassen, die überall, in welcher Ferne oder Nähe auch der Sinn schweife, die überall, welche geistige oder irdische Tiefe auch der Menschengeist

---

σεως, wo eher das beigesetzte W. λόγῳ als ῥήματι ein Glossem sein möchte, obschon letzteres in mehren Handschriften fehlt (s. Mang. opp. T. I. p. 147. not. o.).

266) S. Note 263.

267) Denn die ungöttliche Materie bestand ja unverbunden nicht (s. oben S. 185.); und wäre es auch an sich denkbar gewesen, daß sie für sich bestände: so bestand sie doch thatsächlich nicht für sich, indem Nichts ungebildet von Gott gelassen wurde (s. oben S. 248.).

268) Leg. allegr III. p. 61.: πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ. Ganz ähnlich qd. deter. p. 183. — de poster. C. Mg. I. p. 229. — de plant. N. p. 225.: ἀρχὴ καὶ πέρας τῶν ἁπάντων. de Mos. II. p. 688.: πάντα συνέχων καὶ διακρατῶν. leg. alleg. I. p. 48.: (θεὸς) εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν, welche Stellen sich nun ganz mit den andern identificiren, daß der νοῦς oder λόγος überall Alles in Allem erfülle; denn Gott war eben als νοῦς oder λόγος Alles, wie sich Dieß aus der bisherigen Darstellung von selbst ergeben haben wird, daher Gott der νοῦς τῶν ὅλων, worüber wir später noch Einiges beibringen werden. Ueber den λόγος als überall vorhanden (συνεχὴς) vergl. leg. alleg. III. p. 92.: λόγος θεοῦ συνεχὴς — — — μηδὲν μέρος ἀμέτοχον ἑαυτοῦ ἐῶν. Ph. verknüpft Beides, daß Gott und daß der Logos überall sei, de sacrif. Ab. et C. p. 140. 1.

ermißt, überall das Sein, das Walten, das Segnen des einigen und doch in Allem sich wiedergebenden Gottes ehret und preiset; — kann Keiner, wer er auch sei, die Größe eines solchen Gedankens, wie irrig er auch sei, verkennen: so mußte sich doch Philo vornehmlich, so wie er ihn vor sich selbst gerechtfertigt zu haben glaubte, mit vorzüglicher Liebe ihm ergeben; denn nun durfte er hoffen, das Ziel, welches er seinem Denken (Rechtfertigung einer unmittelbaren Verbindung mit dem Göttlichen) und seinem Leben (Genuß solcher Verbindung) vorgesteckt hatte, zu erreichen.

Noch ist es aber nicht an der Zeit diesen Gedankenflug, dem Philo sich so oft, so willig, so befriedigt überläßt, selbst weiter zu verfolgen. Ehe wir uns seiner als einer neuen Basis bedienen können, auf welcher wir das Gebäude seines Denkens organisch ausbauen, müssen wir noch einmal in das Frühere zurückblicken und es vollenden.

Noch Etwas war nämlich zu erklären übrig, welches natürlich eine neue Frage veranlaßte, deren Lösung Philo als Philosoph sich nicht entheben konnte. Neben dem letzten göttlichen Urgrunde aller Dinge sollten selbstständig-göttliche Kräfte; sollten Welten göttlicher Wesen vorhanden sein. Die Frage war unumgänglich: Wie entsprang nun aber dieses anderweit Göttliche aus jenem Urgöttlichen?

Um auf diese Frage genau zu antworten mußte Philo auf ein Doppeltes genaue Rücksicht nehmen. Vorerst durfte er in keine Weise davon zurückgehen, daß auch das abgeleitete Göttliche gleich wesentlich göttlich mit dem Urgöttlichen selbst sei; denn es war mit den innersten Interessen seiner ganzen philosophischen Speculation verwachsen, auch das Erstere in seiner göttlichen Würde völlig ungekränkt und rein erhalten zu sehen. Diese Behauptung philosophisch zu sichern war ja der Zielpunkt alles seines bisher erläuterten Strebens gewesen und sie eben war auch die Basis, auf welcher seine fernern Speculationen, auf welcher alle seine Hoffnungen ruhten. Daneben mußte er aber auch auf Mittel sinnen, wie in den erwähn-

ten, einzelnen, anderweit-göttlichen Subſtanzen ohne deren gleich-göttliche Weſentlichkeit zu verletzen Verſchiedenheit der Wirkſamkeit erklärlich werde, die mehr oder minder dieſer göttlichen Weſenheit unwürdig ſei, wie denn ſolche Verſchiedenheit auch in den bisherigen Unterſuchungen angenommen war, die einige dieſer göttlichen Weſen entfernter von der befleckenden Berührung mit der Materie, andere letzterer näher, andere endlich in die innigſte Verbindung mit ihr ſtellte; theils auch durch die ſichtbarſte Erfahrung an die Hand gegeben war, indem doch keineswegs alle intelligente Formen dieſer ſinnlichen Welt, ob ſie gleich als ſolche gleich-göttlich unter einander und mit dem Urgöttlichen ſelbſt ſein ſollten, auf ähnlich vollkommne Weiſe wirkſam waren und keine nur im entfernteſten anzuſtreifen ſchien an diejenige Vollkommenheit, welche er in dem Urgöttlichen annahm.

Bei Beachtung des Erſtern, oder der nothwendigen Weſensgleichheit des göttlichen Erzeugers und des göttlichen Erzeugten, ſtand dem Philo nur Ein Weg zur Erklärung des Cauſalverhältniſſes des Einen zu dem Andern offen, indem der Begriff einer eigentlichen Zeugung von dem urſprünglich ſchlechthin einfachen Gott völlig ausgeſchloſſen war, der der Erweiterung (τείνειν, ἐκτείνειν) [269]) zu andern nun natürlich gleich-göttlichen Subſtanzen. Es war nicht anders denkbar: dieſe mußten, da zu ihnen als ſolchen d. h. um ſie als ſolche hervorzubringen, nichts Anderes hinzutrat, als Modificationen des Seins und Wirkens (ἀρεταὶ καὶ δυνάμεις) oder auch als Theile und Abſchnitte (ἀπο-

269) Ganz das Sabellianiſche πλατύνεσθαι vergl. de nomin. mutat. p. 1048.: τῶν δὲ δυνάμεων, ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν ἐπ' ἐνεργείᾳ τοῦ συσταθέντος ἐνίαις (leg.) συμβέβηκε λέγεσθαι ὡσανεὶ πρός τι. qd. deter. pot. insid. p. 172.: τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται· — — ὅλικὸς γὰρ ἡ δύναμις αὐτοῦ. leg. alleg. I. p. 47. — de poster. C. Mg. T. I. p. 229. sq.

σπάσματα, τμήματα),[270] Letzteres jedoch nothwendig ohne eine eigentliche Theilung des Göttlichen, die im Göttlichen undenkbar wäre,[271] angesehen werden können; konnten nicht sowol erschaffen als hervorgetreten[272] sein. Da nun solches Entstehungsverhältniß das Wesen der sogenannten Emanation ausmacht: so war es natürliche Folge seines Princips, daß Philo auf diese hingeleitet wurde.[273]

Ein solcher Emanatismus vermochte nun aber auch bei Berücksichtigung der Art, wie sich Philo die dem Urgöttlichen gegenüberstehende Materie dachte, das Andere erklärlich zu machen, nämlich wie die einzelnen göttlichen Substanzen, obschon gleich-göttlichen Wesens, doch von so verschiedener Wirksamkeit seien; denn es schien gar nichts mehr Auffallendes zu

---

270) De sacrif. p. 153. Daher auch der Act Gottes, durch welchen dieser seine göttlichen Kräfte zum Vorhandensein brachte, τέμνειν genannt wird leg. alleg. II. p. 1103. — de sacrif. l. l. Alle diese Ausdrücke hinüberspielend in den Lehrtypus von der Schöpfung durch einen Scheidungsproceß, welcher freilich, wie er überhaupt nur durch eine inconsequente Handhabung der Lehre von der Materie entsprungen war (s. oben S. 189. ff.), hier nur im bildlichen Sinne genommen werden konnte, da wirkliche Theilung des Göttlichen undenklich, s. folg. Note.

271) Qd. det. pot. insid. p. 172. Vergl. die Worte selbst Note 269. Außerdem de gigant. p. 287., wo auch (zunächst in Betreff des göttlichen Geistes) eine ἀποκοπὴ oder διάζευξις im Göttlichen gemißbilligt wird, es ἄτμητον und ἀδιαίρετον nennt, und die Uebertragung desselben auf ein Anderes vielmehr mit dem Anzünden einer Fackel an der andern verglichen ist. Letzteres mit Rücksicht auf die gleich näher zu erörternde Emanationslehre, zu welcher sich das alexandrinische System natürlich durchbildete.

272) Wenn auch Philo noch nicht diese Spontaneität hervorhob, die Justin späterhin sehr angemessen durch sein προπηδᾶν bezeichnete: so lag doch fast ganz derselbe Sinn dem Ausdruck unter, dessen er sich bedient, indem er angeben will, wie das All in dem Göttlichen ruhe: ἐγκεκόλπισται, vergl. de conf. ling. p. 340.

273) In gleichem Sinne mit virtus wird der Ausdruck emanatio gebraucht qu. in Genes. II. p. 44. (p. 122.).

haben, ja, durch die klärsten Beispiele aus den gewöhnlichsten Erfahrungen erläutert zu werden, wie ein Gegenstand, wenn er sich in eine völlige Leere überdehnt, ohne Hinzutritt eines Andern wirkliche Modificationen erleide, wie sich denn namentlich das Licht, welches beim Ausströmen in die Finsterniß ohne Hinzutritt eines Andern (denn Finsterniß ist Mangel an Licht) wirklich verschiedene Modificationen seiner selbst erzeugt, als ein durchgehend adäquates Analogon dazu darbieten mochte, daß das Urgöttliche, indem es sich in Nichtgöttliches [274]) überdehnte, obschon es nicht wesentlich verändert ward, doch bedeutende Modificationen des Seins und des Wirkens erfuhr, weßhalb denn auch dieser Vergleich, so wie der eines Ausströmens oder eines Erfüllens eines Leeren überhaupt, fast alle Freunde pantheistischer Bekenntnisse auf gleiche Weise fesselt.

Zwar finden wir bei Philo diese Bilder noch lange nicht so wiederholt vorgetragen, so durchgehend angepaßt, so sehr zur Wirklichkeit hinaufgeschraubt, als Dieß in spätern Zeiten der Fall ist. Indeß kann einem aufmerksamen Leser Beides nicht entgehen, einmal, daß die jenen Bildern zum Grunde liegende Weltansicht sich auch bei Philo kund gibt, und dann, daß auch er sie bereits thatsächlich in jene Formen kleide.

Wie bequem sich dem Philo seine Ansichten über die letzte Ursache aller Dinge und über die Materie, namentlich in ihren

274) Dieß theils in seiner strengsten Negativität gehalten, wo dann selbst die Materie ausgeschlossen wurde, theils so verstanden, daß eben diese die selbst unwesentliche Negation des Göttlichen ausmachte, als welche sie auch gedacht werden mußte. Da jedoch die Materie von Philo philosophisch so construirt war, daß sie nur das Substrat der sinnlichen Erscheinungen ausmachte, indem sie dann entstanden war, als er sich von dieser sinnlich-sichtbaren Welt die Formen entfernt dachte: so konnten die rein-geistigen Kräfte Gottes nicht durch dessen Ueberdehnung in Materiales entstanden sein. Sie waren ἄϋλοι καὶ ἄποιοι (fern von jeder sinnlichen Beschaffenheit) leg. alleg. II. p. 1101. Eine himmlische Materie, dergleichen die spätern Neuplatoniker für dieses philosophische Bedürfniß postuliren, kennt Philo nicht.

gegenseitigen Beziehungen, als Unterlagen darboten, auf welchen die ihm wegen seiner pantheistischen Weltanschauung sehr bedeutungsvolle Annahme ruhen konnte, daß Alles der überströmenden Kraft des Urwesens entquollen sei, haben wir schon an einem andern Orte berührt. [275]) Völlig ungesucht stellte sich nämlich die letzte Bedingung alles Vorhandenen, die alle Bedingungen ihres eignen Vorhandenseins in sich und durch sich selbst erfüllte, zu der Materie, welche, um zum vollen Dasein zu gelangen, jener noch bedurfte, in das Verhältniß der Fülle zur Leere (leg. alleg. I. p. 48.), und so konnten nun die Ausdrücke: die Materie sei durch die letzte Ursache gebildet, und: das ursprünglich Leere sei durch das Urgöttliche erfüllt worden, als gleichbedeutend gelten. Wie hierin klärlich der sonderbar scheinende Satz: „Gott regnete diese ganze Welt“, [276]) seine Lösung findet: so empfangen mehre andere Bezeichnungen erst durch die Beachtung dieses Verhältnisses ihren wahren Sinn und ihre volle Geltung, so wenn der Logos, welcher der göttlichen Urquelle sehr nahe steht, also von der Ueberströmung am ersten mit ergriffen und deßhalb mit am reichhaltigsten erfüllt wird, der „vollste (ὁ πληρέστατος)“ genannt wird.

Jedoch ungleich häufiger und fester gehalten tritt bei Philo die andere Vergleichung hervor, in welcher Gott, der Bildner der Materie und der Erhalter des Gebildes mit der unauslöschlichen Sonne zusammengestellt wird, die dauernd ihr Licht in die Finsterniß sendet. Wie alle einzelnen Strahlen derselben Licht der Sonne sind, nur schwächeres als sie selbst: so erschien nun auch Alles, was außer dem Urgrunde des Gewordenen ist, göttlich, nur minder als jener. Und wol konnte dem Philo dieser Vergleich auch mehr zusagen als der erstere; denn was die Spätern klar aussprachen, mochte er fühlen, der so besorgt war, die Majestät des Urgrundes der Wesen so weit mensch-

275) S. 187. f.

276) De prof. p. 479.: ὁ θεὸς γὰρ τὸν σύμπαντα τοῦτον κόσμον ὕμβρησε.

liche Denkkräfte reichten, ja, über dieselben hinaus, in ihrer reinsten Makellosigkeit zu wahren. Ein geistähnlicheres Element[277]) als das Wasser schien das Licht und darum dem nur geistigen Gotte im Vergleiche mit jenem mehr zusagend. Auch war durch dieses Bild die Abnahme der Gotteswürdigkeit nach Maßgabe der Entfernung von Gott ungleich klärer darzustellen, als durch andere Worte und Zeichen. Und wenn auch Philo die Zusammenstellung dieser Abnahme mit der des Lichts nach Verhältniß der Entfernung von dessen Quelle spätern Zeiten überließ: [278]) so konnte doch Nichts mehr der ganzen Denkungsart des Philo schmeicheln als eben sie, und sie daher einen von Philo selbst nicht klar erkannten Einfluß auf ihn üben. Und endlich, wie auf der einen Seite dem Philo das Unbestimmte der Dunkelheit verwandt und verschwistert erschien [279]) und folglich die völlig unbestimmte Materie mit der Dunkelheit an sich sehr leicht zusammenfiel: so trafen auf der andern Seite das Göttliche und das Lichte in dem Mittelbegriffe des Geistigen auf einander, welches im Gegensatze gegen das Materiale mit dem Göttlichen bei Philo ganz übereinkam, [280]) indem es nicht wie das körperliche Auge eines Lichtes außer sich bedurfte, sondern sich selbst Licht war, wonach denn Gott nothwendig als das reinste Licht erschien. Auf Letzteres namentlich macht Philo aufmerksam de nomin. mutat. p. 1044., wo er die Worte (Genes. XVII. 1.) erklärt: „und der Herr ward von Abraham gesehen". Er sagt: „Glaube nicht dieß Entgegentreten (προσβολήν) geschehe den Augen des Körpers; denn diese sehen nur das Sinnliche, das Sinnliche aber ist als zusammenge-

277) τῶν ὄντων ἄριστον τὸ φῶς de opif. m. p. 11.

278) Obschon er, wie wir gleich näher sehen werden, das Ausstrahlen des Urprincips in verschiedene Kreise, die natürliche Basis jener Zusammenstellung, bereits selbst hervorhob.

279) Nach de praem. et poen. p. 915.: τὸ δ' ἀόριστον ἀδελφὸν σκότους καὶ συγγενές.

280) S. oben S. 259.

mischt dem Untergange geweiht, [281]) das Göttliche aber ist unvermischt und unvergänglich; sondern Das, welches das göttliche Bild findet, ist das Auge der Seele. Was die Augen des Körpers wahrnehmen, das erfassen sie, indem sie sich der Mitwirkung des Lichtes bedienen, welches sich von Dem, was gesehen wird, und von Dem, welches sieht, unterscheidet. Was aber die Seele sieht, sieht sie durch sich selbst ohne eine Mitwirkung; denn das Geistige ist sich selbst Licht. Auf diese Weise lernen wir auch die Wissenschaften; denn indem der Geist das unverschlossene und nie müde Auge auf Lehren und Grundsätze wirft, sieht er sie nicht im fremden Lichte, sondern im eignen, welches er ausstrahlt [282]) — — —. Die Quelle nun aber des reinsten Lichtes ist Gott (als reinster Geist), so daß, wenn er der Seele erscheint, sie schattenlose und weitumherglänzende Strahlen empfängt." Und de cherub. p. 124.: „Das Auge Dessen, der an sich ist, bedarf keines andern Lichtes, um Etwas zu erfassen. Er selbst ist das Urlicht (ἀρχέτυπος αὐγή)." [283])

So wandelte sich ihm denn der Gegensatz zwischen der Materie und dem Urprincipe ganz natürlich in den andern zwischen Licht und Finsterniß um, ja, er glaubte diesen selbst in dem ersten Kapitel der Genesis gelehrt, wo von der uranfänglichen Scheidung zwischen Licht und Finsterniß die Rede ist. So selten nun aber auch bei Philo die Materie schlechthin Finsterniß

281) Das Griechische: φθορᾶς ἀνάμεστα läßt sich kürzlich nicht wol wiedergeben. Philo will andeuten, daß das Sinnliche mit dem Untergange in der innigsten Verbindung stehe. Sein Beruf ist Beschäftigung mit vergänglichen Gegenständen: sein Ziel selbst Untergang.

282) Ἐκλάμπουσι τῇ ψυχῇ καθαραὶ φρονήσεως αὐγαί qd. Deus sit immut. p. 294., ψυχῆς γὰρ ὄψις οὗτος ταῖς οἰκείαις περιλαμπόμενος αὐγαῖς τ. λ. ibid. p. 300.

283) De creat. princip. p. 728.: φωτὶ χρώμενον ἑαυτῷ. Etwas anders gewendet erscheint bei Aristobulus die Sophia als das Alllicht, worüber bei dem Aristobulus.

niß genannt wird [284]) (welches ſpäter namentlich bei Plotin und dann nicht ohne Nachhülfe des perſiſchen Lichtſyſtems faſt der gewöhnliche Ausdruck für ſie ward), deſto häufiger kehrt es zurück, daß von Gott ſchlechthin als von einem Lichtweſen die Rede iſt. Nun blieb zwar Philo überall noch feſt dabei ſtehen, daß hier nicht an ein eigentlich-körperliches Lichtweſen gedacht werden dürfe [285]) — wodurch ſeine Lehre ſich ſpecifiſch von allem Parſismus unterſchied und was ſich auch mit der Art, wie er darauf gekommen war, Gott als Lichtweſen zu bezeichnen, ſchlecht zuſammengereimt haben würde —: indeß hielt er doch mit Vorliebe, eben weil er, wie eben erwähnt wurde, ſeine pantheiſtiſche Weltanſicht eben ſo faßlich, wie angemeſſen erläuterte, gerade dieſen Vergleich feſt und bildete ihn in ſeine einzelnen Theile weiter aus, was gewiß auch weſentlich dazu beitrug, daß er in ſpäterer Zeit dem ihm eigenthümlichen Gebiete des Vergleichs entſchlüpfte und immer mehr zur Wirklichkeit erhoben ward.

Der unerforſchliche Urgrund aller Dinge ward nun zu einem Weſen, welches in ungetrübtem Lichte und rings umher leuchte (*περιλάμπει ἐν κύκλῳ, ἀκτινοβολεῖ*) [286]) und ſchwer zu erkennen und zu ergründen ſei, indem das Geſicht geblendet werde durch allen Glanz; [287]) die einzelnen Weſensreihen zu

---

284) Gewiſſermaßen gehört hierher die erwähnte Stelle de creat. princ.

285) Er nennt es in dieſer Beziehung *ἀσώματος αὐγὴ* de praem. ac poen. p. 916., *νοητὴ* de cherub. p. 124. — de human. p. 714., *φῶς ψυχικὸν* leg. alleg. III. p. 92. und ſagt Frag. Mg. T. II. p. 679. ausdrücklich (mit Bezug auf Exod. XXIV. 17.): *τὸ εἶδος τῆς δόξης τοῦ κυρίου φησὶν (Μωσῆς) ἐμφερέστατον εἶναι φλογί· μᾶλλον δὲ οὐκ εἶναι ἀλλὰ φαίνεσθαι.*

286) De somn. p. 582., vergl. auch de cherub. p. 124. u. die folg. Note.

287) De praem. ac poen. p. 916.: *καθαρωτέρα γὰρ αἰθέρος ἀσώματος ἐξαίφνης ἐπελάμψασα αὐγὴ τὸν νοητὸν κόσμον ἀνέφηνεν ἡνιοχούμενον, ὃ δὲ ἡνίοχος ἀκράτῳ φέγγει περιλαμπόμενος ἐν κύκλῳ δυσόρατος καὶ δυστόπαστος ἦν ταῖς μαρ-*

(Licht-) Kreiſen um das Urweſen herum; [288]) der Logos zu einem ringsherumleuchtenden, fernhinſtrahlenden, [289]) Gott möglichſt ähnlichem Lichte; [290]) die einzelnen Kräfte zu Strahlen, welche das Licht, das ſie empfingen, wieder weiter ſpenden; [291]) die ganze Schöpfung zu einem erleuchtet Werden der Materie durch jenes Urlicht. [292])

So unmerklich und nothwendig ſich nun aber auch dieſer Pantheismus des Philo nach ſeiner logikaliſchen Seite hin in die Forderung einer intelligenten göttlichen Urſache für die intelligenten Formen dieſer Welt, und nach ſeiner emanatiſtiſchen in die Unterſcheidung eines letzten göttlichen Urgrunds aller Dinge und intelligenter göttlicher Mittelweſen verliehren mochte: ſo iſt es doch nicht zu verkennen, was wir bereits oben andeuteten: [293]) Den Weg, auf welchem Philo zu dieſem Pantheismus gelangte, konnte er nur bei einer weſentlichen Umwandlung der philoſophiſchen Methode ſeiner Speculationen betreten. Hatte ihm früher die Beachtung dieſer Welt die Pforte zur Beſchauung der himmliſchen geöffnet; hatte er früher aus den Bedingniſſen der ſichtbaren Erſcheinungen auf die Beſchaffenheit der unſichtbaren Urſache derſelben geſchloſſen:

μαρύγαῖς τῆς ὄψεως ἀμυδρουμένης. Vergl. auch qd. Deus sit immut. p. 300. wo er ἡ τοῦ φωτὸς φύσις genannt wird, de human. p. 714.: ὁ νοητὸς ἥλιος, de ebriet. p. 246.: φώσφορος θεός. Außerdem de nom. mutat. p. 1045. — de somn. I. p. 576.

288) De somn. I. p. 585. Dieß dann ganz (im Bilde) ähnlich den perſiſchen Emanationen.

289) περιφανέστατος καὶ τηλαυγέστατος leg. alleg. I. p. 44. III. p. 92. περιφεγγέστατον καὶ περιαυγέστατον φῶς de somn. I. p. 576.

290) φῶς θεοειδέστατον de somn. I. p. 582. Vergl. auch de cherub. p. 112. 113. ἔνθερμος καὶ πυρώδης λόγος.

291) αἱ τοῦ μεγίστου καὶ περιφανεστάτου θεοῦ περιλαμπέσταται αὐγαί de somn. l. l. — qd. D. sit immut. p. 304.

292) De somn. I. p. 577. — de plantat. N. p. 221.: Die Welt ἀπαύγασμα ἀγίων, μίμημα ἀρχετύπου., de ebrietate p. 246.: ἀμιγεῖς καὶ καθαρώταται καὶ τηλαυγέσταται τοῦ φωσφόρου θεοῦ νοηταὶ αὐγαί.

293) S. oben S. 247.

so übte die Forschung über diese nun eine rückwirkende Kraft und bestimmte jene in ihrem Entstehen und in ihrem Wesen näher. Hatte er früher wegen des thatsächlichen Vorhandenseins intelligenter Formen in dieser Welt, vermöge der Nothwendigkeit solche verursacht und der Unmöglichkeit diese (weil veränderlich) aus sich selbst verursacht zu sehen, sich für ein außerweltliches, höheres, göttliches dergleichen der Materie anbildendes Princip entschieden; hatte er ferner bei Festhaltung dieses Doppelten einmal seiner eignen Ansicht, daß nichts Intelligentes ohne einen Plan gebildet werden könne und dann, daß ein Plan in diesem Falle nur eine Musterform sein könne, da ja nur die Formen dieser Welt Spuren von Intelligenz an sich tragen; hatte er, sag' ich, früher, mit Rücksicht auf diese Annahmen, die eine philosophische Betrachtung der Welt empfahl, eine göttliche Formenwelt in die nächste Berührung zu dieser sinnlichen gestellt: so schloß er nun von jener wieder auf diese zurück, da zwischen der Form und dem Abdrucke derselben, so lange auch dieser nur mit Rücksicht auf seine Form betrachtet wurde, nichts wesentlich Unterscheidendes mitten inne lag.

Indessen mochte nun Philo diesen Uebergang selbst nicht klar bemerkt haben, oder ihn für hinlänglich gerechtfertigt halten, da sich doch auch diese letztere Forderung wenigstens mittelbar auf die Beobachtung dieser sinnlichen Welt stützte, die er für die einzig gültige Quelle menschlicher Erkenntniß hielt: genug, jedenfalls waren ihm etwanige Bedenklichkeiten hierüber zu unerheblich, um sich durch sie in dem Fortgange seiner Schlußreihen stören zu lassen, deren letztes Ziel, durch Nachweis der Gottverwandtschaft des Menschen, die Möglichkeit darzuthun, daß dieser Gott schauen könne, nun schon nicht mehr fern von ihm lag.

Wenn nun aber auch mehr eben diese Behauptung, die er auf pantheistische Ansichten gründete, den Philo für letztere gewonnen hatte, als daß ihn frühere, unabhängig von jener selbst gewonnene Sätze dieselben lieben gelehrt hätten: so waren sie doch nicht flüchtig nur von ihm angebaut. Sie hatten

sich vielmehr bei dem hohen Gewichte, das sie auf die ganze philosophische Denkweise des Philo übten, kräftig durchgebildet, wie sich dieses durch mehre Aeußerungen ergibt, die ihren philosophischen Ursprung und ihre Erklärung in ihnen finden und, ob sie selbst schon nicht immer in näherer Verbindung mit seinem Hauptzwecke stehen, dennoch vollständig entwickelt vorliegen. Um nicht den Gang der spätern Darstellung zu unterbrechen und weil sie hier gerade am leichtesten in volles Licht gestellt werden können, wollen wir diese, so weit sie für spätere Zwecke dieser Darstellung, für Charakteristik der philonischen religions-philosophischen Ansichten überhaupt, oder für Erklärung anderweiter philosophischer Richtungen der Folgezeit von höherem Interesse sind, hier beifügen.

Der Pantheismus in der strengsten Fassung des Worts muß bei folgerichtigem Denken stets, weil nothwendig, ein idealistischer sein; denn Der, welcher in der That Alles, was nur immer vorhanden ist, oder vielmehr was sich nur immer unter irgend welcher Form darstellt, für selbst-göttlich, oder mit andern Worten, nur den Einen persönlichen Gott für wahrhaft vorhanden hält, kann einzelnen Dingen außer Gott keine reale Substantialität, d. h. keine besondere Persönlichkeit, kein eigenthümliches Sein und Wirken beilegen [294]) und was immer auf solche Ansprüche zu machen scheint, *scheint* eben nur.

Inzwischen stößt diese Folgerung viel zu schroff gegen unser ursprüngliches Bewußtsein an, als daß nicht die pantheistischen Bekenntnisse dieselbe, oder vielmehr den sie bedingenden Obersatz meist dahin zu beschränken gesucht hätten, daß zwar Alles als *gleich wesentlich göttlich* anerkannt werden müsse und mithin nur das Eine *Wesen* Gottes vorhanden sei und wirke, daß *aber doch keineswegs Alles in Eine Persönlichkeit Gottes* zusammenfalle, sich vielmehr jenes Eine göttliche Wesen zu verschiedenen göttlichen Persönlichkeiten oder Individualitäten modificirt habe und dann

294) *μηδὲν ἀπολείπειν τῷ γεννητῷ* de cherub. p. 113.

zwar insofern es als außergöttliches Einzelding zu sein und zu wirken scheine, falls es als solches anerkannt werde, täusche, aber als göttliche Modification in Wahrheit vorhanden sei und wirke; wonach denn je nachdem man entweder auf das selbstgöttliche Substrat dieser Einzeldinge oder auf die unwesentliche und mithin nichtige Modification in demselben Rücksicht nahm, das Entgegengesetzte von ihnen prädicirt werden konnte, daß sie seien und wirkten und daß sie zu sein und zu wirken nur schienen, ohne daß Dieß in einen andern Gegensatz als den der Worte getreten wäre.

Aus dem bisher Mitgetheilten ist es an sich klar, daß unseres Philo Pantheismus zu diesem letztern, mildern zu rechnen sei, indem er ja neben das prädicatlose Urgöttliche [295]) ein anderweites Göttliche, [296]) dieß also eigenthümlich (weil anders) modificirt und mithin (da Modificationen das Urgöttliche an sich überhaupt nicht treffen können) persönlich von jenem unterschieden aufstellte (in welchem sich dann wieder mehre andere persönliche Differenzen vorfanden), wie denn ja überhaupt das Streben, die letzte Ursache alles Vorhandenen vor jeder Berührung mit dem Materialen zu bewahren, während dieß doch auch wieder unter göttlichem Einflusse gebildet sein sollte, [297]) als besondere Veranlassung persönlicher Unter-

---

295) In dieser Hinsicht genannt ὁ πρῶτος θεὸς leg. alleg. III. p. 99. — de migrat. Abrah. p. 416. — de Abrah. p. 366. u. ö. Diese Benennung streifte an die andere „des wahren, im eigentlichen Sinne sogenannten Gottes“ an, μέγιστος καὶ πρῶτος θεὸς de decal. p. 752.; wie denn überhaupt die Idee, daß das Urgöttliche die Quelle alles anderweit Göttlichen sei, die ungenauere Fassung dieser letztern Bezeichnung herbeigeführt haben mag, indem ja der namenlose Gott in keiner Weise eigentlich mit diesem Namen bezeichnet werden durfte. S. oben S. 152. N. 77. und S. 233. N. 210.

296) ὁ δεύτερος θεὸς s. S. 209. N. 162. Im Gegensatze gegen das Urgöttliche als eigentlich Göttliches (s. die vorhergeh. Note) als das „mißbrauchsweise so genannte“ aufgeführt, s. oben S. 152. N. 77.

297) Zu berücksichtigen S. 239. f.

ſcheidungen im Allgöttlichen zu der allgemeinen trat, die die Macht der eignen Individualität hergibt. Es zeugt demnach auch keineswegs von einem Widerſpruche der Sache, ſondern auch nur von einer ſolchen Verſchiedenheit des Standpunktes, aus welchem er auf ſeinen Vorderſätzen fortbaute, wenn Philo den Einzeldingen beſonderes Vorhandenſein und Wirken jetzt zuſchreibt, jetzt abſpricht; wo Jenes, davon ausgehend, daß ſie ſelbſtſtändige, oder ſelbſtſtändig beſchränkte Parcellen des Göttlichen ſeien; wo Dieſes, daß ſie nichts Eigenthümliches haben, was in ihnen beſondere (weſentlich ungöttliche) Selbſtweſen anders als im trügeriſchen Scheine erblicken ließe, da ſie doch immer das Eine Allweſen Gottes blieben. In letzterm Sinne ſagt er leg. alleg. I. p. 48.: „Nicht die ganze Welt würde ein Gottes würdiger Ort ſein; denn ſein eigner Ort ſich ſelbſt erfüllend und ſich ſelbſt genug iſt Gott. Er umſchließt zwar das Uebrige, Bedürftige, Verlaſſene, Leere, er ſelbſt aber wird von Keinem umſchloſſen, weil er ſelbſt der Eine und Alles iſt (ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν).“ Derſelbe Sinn, dünkt mich, liegt auch in dem 2. Buche der Allegorien p. 1087., nach welchem Gott in ſo fern allein iſt, als weder vor der Schöpfung Etwas mit ihm verbunden war, noch ſich, als die Welt ward, ihm irgend Etwas beifügte, weil der andere mögliche Sinn, daß Gott als an ſich einfach dargeſtellt werde, in den gleich darauf folgenden Worten eine andere Deutung der Worte: „Gott iſt allein“ genannt wird.[298]) Doch geſetzt auch, daß Philo unter dieſen dunkeln Worten etwas Anderes verſtand: wir bedürfen dieſer Stelle nicht, um zu belegen, daß er Gott allein für wahrhaft, alle übrigen Dinge als ſolche nur dem Scheine nach für vorhanden anſah. „Unter den Vollkommenheiten“, ſagt er quod deter.

298) *Τὸ δὲ· μόνον εἶναι τὸν θεὸν, ἔστι μὲν ἐκδέξασθαι καὶ οὕτως, ὅτι οὔτε πρὸ γενέσεως ἦν τι σὺν τῷ θεῷ οὔτε κόσμου γενομένου συντάττεταί τι αὐτῷ· χρῄζει γὰρ οὐδενὸς τὸ παράπαν. — Ἀμείνων δὲ ἥδε ἡ ἐκδοχή· ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἕν, οὐ σύγχριμα, φύσις ἁπλῆ* rell.

pot. insid. p. 184., „kommt die eine Gott in Wahrheit zu, die welche das Sein betrifft, weil Gott allein im Sein besteht, weßwegen er auch nothwendig von sich selbst sagt (Exod. III. 14.): „„Ich bin, der ich bin““, so daß die Gegenstände die nach ihm sind, wenn man auf das Vorhandensein (als verschieden-wesentliche Persönlichkeiten) Rücksicht nimmt, in Wahrheit nicht sind und man sie nur dem Scheine nach für vorhanden achtet.“ [299]) Mangelte noch irgend Etwas an der entscheidenden Beweiskraft dieser Stellen: so würden sich leicht mehre zusammenstellen lassen, in welchen die nur scheinbare Existenz der Einzeldinge mit gleich klaren Worten ausgesprochen ist, [300]) ohne daß diese jedoch aufhörten, wenn schon als verschieden-wesentliche Potenzen anerkannt zu werden, doch auch als selbst-wesentliche (in und durch die Wesenheit Gottes) in Wahrheit und selbstständig vorhanden zu sein. Nur ist Das, was in ihnen ist, das Göttliche, wodurch sie eben nicht als Einzelwesen sind. Das Göttliche ist die Bedingung

---

299) *Τῶν γὰρ ἀρετῶν ἡ μὲν θεοῦ πρὸς ἀλήθειάν ἐστι κατὰ τὸ εἶναι συνεστῶσα, ἐπεὶ καὶ ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν οὗ χάριν ἀναγκαίως ἐρεῖ περὶ αὐτοῦ· ἐγώ εἰμι ὁ ὤν· ὡς τῶν μετ' αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξῃ δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων.*

300) Quod det. pot. insid. p. 184. — leg. alleg. II. p. 1103.: *τὰ δὲ ἄλλα λόγῳ μόνον ὑπάρχει, ἔργοις δ' ἐστὶν* (das folgende *οὔ* ist zu streichen, vielleicht ist es aus dem Nachfolgenden übergetragen) *ἴσον τῷ οὐχ ὑπάρχοντι* u. ö. Die Stelle qd. D. sit immut. p. 317. möchte ich nicht mit dem verehrten Großmann (quaestt. I. 1. p. 1.) als Beweisstelle der idealen Richtung philonischer Lehre den genannten beifügen. Es ist hier nicht sowol davon die Rede, daß die Einzelgegenstände der sichtbaren Welt metaphysisch nicht wirklich vorhanden seien, als daß keiner derselben für längere Zeit unverändert bleibe und also beständiges Sein habe, wie denn die Herrschaft der Perser, der Griechen und der Makedonen nach der Reihe in der Blüthe gewesen und auch nach und nach wieder abgestorben sei u. Aehnl.

und der Grund des wahren Seins aller individualen Bildungen;[301] der Logos ist ihre Wahrheit.[302]

Ohne Sein ist auch Wirken völlig undenklich. Sehr natürlich war daher Gott dem Philo auch das Einzige, welches in Wahrheit, stets und in Allem wirke. Das Einzelding welches als solches ja gar nicht selbstständig war, konnte als solches auch keine eigenthümliche Kraft haben, durch welche es selbstständig wirkte.[303] Das Göttliche nur, welchem Alles zustand, ja, welches Alles war, war thatsächliche wirkende Ursache und wirkte, da es aus einer unerforschlichen Einfachheit in eine unendliche Vielheit sich erweiterte, in jedem Einzelnen. Es ist sichtbar, wie hier die alexandrinische Lehre an ein Fatum anstreifte, in welchem Alles durch eine einzige Ursache bedingt ward, wie

---

301) Dieser Satz umgewandt gab natürlich den andern, daß das Sein jedes Dinges seine Güte sei, oder daß Alles, in wie fern und in wie weit es sei, gut sein müsse.

302) Der Sinn dieser Bezeichnung des Logos, die bei späteren, namentlich christl. Neuplatonikern öfters wiederkehrt, von Philo wenigstens de Mose II. p. 679. angedeutet ist, konnte hier erst klar gemacht werden. Uebrigens dient zur vorzüglichen Aufklärung gerade über diese Partie der alexandrinischen Speculation Esr. IV. 35. sqq., über welche Stelle wir späterhin in der Untersuchung über die apokryphischen Schriften des A. B., in wie weit sie Zeugniß für den Alexandrinismus geben, ein Weiteres mittheilen und uns hierauf berufen werden.

303) Leg. alleg. III. p. 62.: ὁ μὲν (λεπρὸς nach alleg. Deutung) θεὸν καὶ γένεσιν ἀντιπάλους φύσεις δύο χρωμάτων ὄντων ἀγαγὼν εἰς ταὐτὸ ὡς αἰτία, ἑνὸς ὄντος αἰτίου τοῦ δρῶντος. de cherub. p. 121.: ἴδιον μὲν δὴ θεοῦ τὸ ποιεῖν, ὃ οὐ θέμις ἐπιγράφεσθαι γεννητῷ, ἴδιον δὲ γεννητοῦ τὸ πάσχειν. leg. alleg. I. p. 41.: παύεται οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεὸς, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν· οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν. de confus. ling. p. 334. Uebrigens konnte er sehr natürlich gerade diese Partie seiner pantheistischen Weltanschauung vor andern hervorheben, da, gesetzt selbst, daß er der Materie Vorhandensein festhielt, er ihr doch immer keine Thätigkeit beilegen konnte, Gott war dann immer schlechthin das αἴτιον δραστήριον de cherub. p. 121., s. oben S. 184.

ſich denn dieſes, was wir ſpäter ſehen werden, unter alexandriniſcher Aegide auch wirklich namentlich bei den Eſſenern ausgebildet hat, ohne daß es jedoch nothwendig mit jener Lehre verbunden angenommen werden dürfte. Denn wenn der Menſch im ſtrengſten Sinne (nämlich als ſolcher, als Einzelding) feſtgehalten Nichts eigenthümlich beſaß, wie ja ſelbſt Nichts eigenthümlich war, ſondern immer nur als ein Theil des göttlichen Wirkens, wie ſeines Seins angeſehen werden konnte: ſo ſtand doch Nichts im Wege, daß ſolcher Theil, der eben als Theil beſonders war, nun auch in beſonderer Weiſe die gemein-göttliche Kraft übe; ja, es konnte Dieß von Philo für jede göttliche Theilkraft, von dieſem Standpunkte aus, ſogar in Anſpruch genommen werden, da nicht abzuſehen war, wie das Göttliche ohne aufzuhören göttlich zu ſein jemals die ihm weſentlich zuſtehende Kraft zu wirken verliehren könne.

Hiernach darf es uns nicht mehr Wunder nehmen, wenn wir neben dem allſeienden und allwirkenden Göttlichen doch auch noch für ſich ſeiende und wirkende Subſtanzen in das Gebiet philoniſcher Ueberzeugungen aufgenommen finden, ja, wie wir bald mit Mehrem ſehen werden, ſich ſelbſt zum Wirken beſtimmende Subſtanzen, welche in gewiſſer Hinſicht jenem Urgöttlichen ſogar entgegenzuſtreben vermögen.

Auch andere Speculationen Philo's erhielten von jenen pantheiſtiſchen Grundſätzen aus ihre Richtung und finden demnach auch in ihnen ihren Erklärungsgrund. So beſonders noch die Unterſuchung, ob Gott in räumlichen Verhältniſſen ſtehe, oder nicht. Würde man die einzelnen Stellen, in welchen Philo hierüber ſeine Meinung äußert, ohne Rückſicht auf dieſe ihre Anfänge zuſammenſtellen, und wollte man ſie nur unter ſich vergleichen: ſo würde ihnen der innere Zuſammenhang abgehen, der ſie zuſammenhält. Sie würden gegen einander ſtreiten und in ſich zuſammenfallen, während das Entgegentreten der Stellen, vom rechten Standpunkte aus erfaßt, nur einen neuen Beleg dafür bietet, wie Worte oft in den entſchiedenſten Gegenſatz treten können, ohne daß ſich die Gedanken feindlich berühren.

Nahm nämlich Philo darauf Rücksicht, daß alles abgeleitete Göttliche, die göttlichen Mittelwesen sowol als die Welten, seiner eignen Ansicht zu Folge als Abschnitte oder Theile (μέρη, ἀποσπάσματα) des Urgöttlichen zu betrachten seien: [304]) so wählte er keinen unbezeichnenden Namen, wenn er jenes Urgöttliche den Ort aller Dinge nannte, welches sie alle umfasse, selbst aber von einem Einzelnen nicht erfaßt werden oder irgendwo sein könne, da ja eben das Urgöttliche selbst sich zu allen Einzeldingen erweitert oder das All mit sich selbst erfüllt und erst durch und mit ihm Raum und Ort hervorgebracht habe. [305]) Wollte er nun ferner hervorheben, daß alle jene einzelnen Abschnitte und Theile doch auch göttlichen Ursprungs und Wesens seien, daß also das Urgöttliche nicht durch fremde Gegenstände ausgefüllt werde, sondern sich selbst umfasse: so war es nun nicht minder angemessen, wenn er Gott seinen eignen Ort nannte, [306]) mit einem Bilde, dessen Sinn durch den Mittelbegriff, daß Gott sich selbst erfülle, öfters an die Bezeichnung der Allgenugsamkeit Gottes anstreifte, nach welcher er Nichts bedürfe. [307])

---

304) Vergl. S. 193. und 267. ff.

305) Leg. alleg. I. p. 48.: τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεῆ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων (θεὸς), αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν., de conf. ling. p. 339.: οὐδαμοῦ μὲν (θεὸς) ὅτι καὶ χώραν καὶ τόπον αὐτὸς τοῖς σώμασι συγγεγέννηκε· τὸ δὲ πεποιηκὸς ἐν οὐδενὶ τῶν γεγονότων θέμις εἰπεῖν περιέχεσθαι. leg. alleg. III. p. 70. — de cherub. p. 116.: ὁ θεὸς καὶ οἶκός ἐστιν ἀσωμάτων ἰδεῶν ἀσώματος χώρα., quaest. in Exod. II. 87. (p. 495.): locus rationalitatis., de posterit. Cain. Mg. opp. T. I. p. 231.

306) De somn. I. p. 575.: αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος, τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἁπλῶς καὶ τῷ καταφυγὴν τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι· καὶ ἐπειδήπερ αὐτός ἐστι χώρα ἑαυτοῦ κεχωρηκὼς ἑαυτὸν καὶ ἐμφερόμενος μόνῳ ἑαυτῷ.

307) Leg. alleg. I. p. 48.: αὐτὸς ἑαυτῷ τόπος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἱκανὸς αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ θεός. s. oben S. 120. f.

Dieſe Vorbegriffe hat er im Auge, ſo oft er es für eine Gottloſigkeit erklärt, Gott irgendwie im Raume eingeſchloſſen zu denken, [308]) oder für eine Anbequemung an menſchliche Schwäche, wenn die Schrift alſo redet, [309]) da nicht die ganze Welt einen Gott würdigen Aufenthalt biete. [310]) Derſelbe Gegenſtand aber, von einer andern Seite gefaßt, bot ganz andere Redeweiſen dar, die indeß doch keine andern Reſultate enthielten. Philo hatte ſeinen philoſophiſchen Aufſchwung von der Unterſcheidung der Materie und der intelligenten Formen aus genommen und hatte letztere, die er weder durch ſich noch durch erſtere verurſacht glaubte, als Folge der göttlichen Kräfte bezeichnet, deren Wirkſamkeit ſich überall hin ſelbſt bis zur Materie verbreitet habe und von letzterer aufgenommen worden ſei, wie das Siegel vom Wachſe. In dieſem Bilde ſelbſt war es ſchon gegeben, was er anderwärts nur durch ein anderes Bild ausdrückt, daß die Welt, oder die durch Aufnahme göttlichen Wirkens gebildete Materie ein Ort, eine Wohnung Gottes ſei. Und hatte nun Gott vermöge ſeiner geiſtigen, weltſchöpferiſchen Kraft wie die Materie überhaupt, ſo auch deren einzelne Theile der anfangsloſen, ungeſtalteten Unordnung nicht überlaſſen können, ſondern in jedem derſelben ſegnend gewaltet und alle durch eine intelligente Formung zu beſtimmtem Sein erhoben und gebildet, ſie folglich alle mit ſeiner ſchöpferiſchen und erhaltenden Kraft erfüllt: ſo war auch jeder derſelben eine Stätte Gottes und die Allgegenwart deſſelben lag unläugbar in der Erfahrung vor. [311])

---

308) *θεὸς οὐχί που* leg. alleg. III. p. 70. — de poster. Cain. Mang. I. p. 228. 9.

309) De conf. ling. p. 339.

310) Leg. alleg. I. p. 48. — de cherub. p. 124. — de plant. N. p. 218. — de migrat. Abrah. p. 389.

311) De confus. ling. p. 339.: *πανταχοῦ δὲ (ὁ θεὸς), ὅτι τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας, μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου, πάντα δὲ συναγαγὼν διὰ πάντων ἀοράτοις ἔσφιγξε δεσμοῖς.*, leg. alleg.

Nach diesen Andeutungen wird es hoffentlich nicht schwer sein, zu erfassen, daß Philo nicht ohne bestimmten Sinn, gerade wie späterhin des Cartes, behaupten konnte, daß Gott allein überall und nirgends sei. De conf. ling. p. 339. bespricht er die Worte der Schrift (Genes. XI. 5.): „Und der Herr stieg herab, damit er die Stadt und den Thurm sähe“ und bemerkt, daß der Gesetzgeber in ihnen nach menschlicher Weise über Gott gesprochen habe. „Denn wer weiß nicht,“ fährt er fort, „daß Der, welcher herabsteigt, nothwendig den einen Ort verläßt und den andern einnimmt? Von Gott aber wird Alles erfüllt, da er nur umfaßt, nicht auch umfaßt wird und es ihm allein zukommt überall und nirgends zu sein; nirgends weil er erst zugleich mit den körperlichen Dingen Raum und Ort erschuf und es sich nicht ziemt zu sagen, daß das Schaffende in Anderm, in den geschaffenen Dingen enthalten sei; überall aber, weil er keinen Theil der Welt leer ließ, indem er seine Kräfte durch Erde und Wasser, Luft und Himmel ausdehnte und Alles zusammenhielt.“ [312]) Eine Allgegenwart, bei der der Natur der Sache gemäß die wesentliche von der wirksamen nicht geschieden werden konnte; denn Philo hielt ja ebendeßhalb Gott für wesentlich allgegenwärtig, weil seine Wirksamkeit oder seine wesentlichen Kräfte sich überall hin erstreckten.

Wir haben auf einige Zeit das Hauptinteresse aus den Augen verlohren, welches den Philo bei Durchführung seines logikalischen Pantheismus vorzüglich leitete. Es ist nun nothwendig auf jenes selbst unsere Aufmerksamkeit wieder hinzurichten, um zugleich mit dem vollen Einflusse, den er auf die

---

III. p. 61. — qd. deter. p. 183. Die Welt das Haus Gottes de poster. Caini opp. Mang. T. I. p. 227. — de plant. N. p. 221.: *ὁ κόσμος εὐπρεπὴς καὶ ἔντιμος αἰσθητὸς οἶκος θεοῦ.* ibid. p. 229. — de migrat. Abrah. p. 416.

312) De migrat. Abrah. p. 416.: *φαντασιαζόμενος δόξῃ πανταχοῦ* (die einzelnen Dinge sind ja nur *δόξῃ*) *πρὸς ἀλήθειαν δ' οὐδαμοῦ φαίνεται.*

übrigen Theile seiner philosophischen Ueberzeugung übte, die Art und Weise kennen zu lernen, wie Philo einen solchen zu rechtfertigen unternahm. Da er es als die Endaufgabe alles philosophischen Strebens betrachtete begründet nachzuweisen, wie, wenn auch dem Göttlichen keine Gemeinschaft mit dem Nichtgöttlichen zieme, doch auch des Menschen Wesen so geläutert, so veredelt, ja, vergöttlicht werden könne, daß er in die innigste Verbindung mit Gott selbst zu treten und so zur Anschauung desselben zu gelangen vermöge: so mußte er es allerdings als das wichtigste Ergebniß alles seines bisherigen Forschens betrachten, daß alles Intelligente als göttlich und folglich auch als fähig anzusehen sei, sich zur Anschauung Gottes zu erheben. Denn nun konnte er, da er sich ja selbst auch als intelligentes Wesen anerkennen mußte, sich auch seiner Gottverwandschaft und mithin seiner Fähigkeit rühmen, auch selbst zu dem Anschauen Gottes zu gelangen. Wohl war hiermit seine eigentliche Absicht noch keineswegs erreicht, noch immer waren die entscheidendsten Fragen zu lösen, ob denn nun auch diese Kraft zur Aeußerung, ob die Fähigkeit auch zur Wirklichkeit übergeleitet werden könne, und Dieß als erwiesen vorausgesetzt, welche Mittel hierzu zu gelangen das Erreichen des höchsten Preises kröne; indessen hatte doch nun schon seine Hoffnung zum Ziele zu gelangen in jener Fähigkeit eine festere Unterlage gewonnen. Wohl galt es also noch einmal die Kräfte des Geistes zur Lösung dieser Fragen zu sammeln und zu spannen, allein es galt auch einem schönen nun schon sichtbaren Ziele, dessen Nähe und Herrlichkeit Philo's Kräfte nicht weniger als das Hochgefühl begeisterte und entflammte, daß auch er in sich einen Funken göttlichen Lichtes nähre, der nur angefacht, nur von den sein Leuchten hemmenden Hindernissen befreit werden müsse, um seine Strahlen mit denen des göttlichen Urlichts zu vereinigen.

Am meisten erschwerte dieser logikalische Pantheismus selbst die Lösung dieser Frage. Denn wenn er auch auf der einen Seite der innigsten Sehnsucht, Gott zu schauen, sichtlich

schmeichelte und sie in gerechte Hoffnung umzugestalten schien: so war es doch auch nicht zu verkennen, daß er auf der andern den heftigsten Gegner gegen dieselbe aufregte, der mit selten besiegten Waffen streitet, die klärste Erfahrung. Denn mochte er auch dadurch, daß er alle Intelligenz für göttlich erklärte, sich selbst zu dem Range göttlicher Würde und der Fähigkeit, Gott zu schauen, erhoben haben: jeder einzelne, selbst der entschieden nichtswürdigste Gegenstand der sinnlichen Welt machte, nach dem Bisherigen zu urtheilen, auf denselben Grund hin Anspruch, auf gleiche Weise Gott verwandt zu sein und ihn zu schauen. Und was das Schlimmste war: Es war gar nicht abzusehen, wie sich hierin irgend einige Verschiedenheit der einzelnen Gegenstände in der sinnlichen Welt aus Philo's Principien erklären oder auch nur mit ihnen vereinigen lasse. Denn sollten in der That alle, wie er Dieß auf das Bestimmteste versicherte, unter welchen Formen sie sich auch wiedergäben, auf gleiche Weise Einzelgedanken jener geistigen Welt sein; sollten sie sich ferner, alle selbstgöttlichen Wesens, in eine völlig eigenschaftslose Materie überprägen und so intelligente Formen in derselben erzeugen, welche durch nichts Wesentliches von ihren Vorbildern geschieden göttlichen Wesens seien, wie diese: so mußte nun Philo nicht nur in jeder intelligenten Form, eben als solcher, einen Ausfluß des Göttlichen verehren, sondern er war auch, da eine Verschiedenheit göttlicher Wirksamkeit und Wesens in diesen einzelnen Formen weder von Seiten des Urgöttlichen, welches ja überhaupt keine Veränderung berührte und sie auf gleiche Weise denken mußte, noch von Seiten der völlig eigenschaftslosen Materie verursacht war und werden konnte, durchaus nicht berechtigt, so sehr auch die sichtliche Erfahrung und die gerechteste Eigenliebe dagegen streiten mochte, Gott mehr oder minder verwandte Gegenstände zu sondern, oder irgend einem derselben die Fähigkeit sich dem Urgöttlichen immer mehr zu verähnlichen, und somit dasselbe vollkommen und wesentlich zu schauen abzusprechen.

Inzwischen währt es immer eine längere Weile, bevor Folgerungen, wie nothwendig sie auch aus anerkannten Vor-

derſätzen fließen, Anerkennung und Geltung finden, wenn ſie thatſächlich dem geſunden Sinne und geraden Verſtande der Menſchen Hohn ſprechen. Sie pflegen aber kühner und zuverſichtlicher hervorzutreten, wenn jene Vorderſätze durch längere Geltung geheiligt und deren Freunde durch ſtufenweiſe Anbequemung an Abſurditäten vorbereitet worden ſind, auch die größern und größten aus Liebe und im Vertrauen auf jene hinzunehmen. So war denn auch die ſpätere Zeit, welche die philoniſche Weisheit in ihren Ideenkreis hineinzwängte und ſie, feſtigend und weiter anwendend, ausbildete bei weitem geneigter, die philoſophiſchen Rechte anzuerkennen, die jene Prämiſſen allen auch den im gewöhnlichen Sinne für unvernünftig, ja, für leblos gehaltenen ſinnlichen Gegenſtänden auf Intelligenz und Gottverwandtſchaft einräumten, als Philo ſelbſt, bei dem noch hierin die Forderungen der Erfahrung, die eine Gradverſchiedenheit in der Gotteswürdigkeit einzelner Dinge offenbar ſetzte, einigen Einfluß übten, den er wol um ſo bereitwilliger mit den Grundſätzen ſeiner Philoſophie auszugleichen ſuchte, je entſcheidender ſie dem Menſchen eine höhere Intelligenz und ſomit eine reinere Verwandtſchaft mit Gott und eine vorzüglichere Fähigkeit Gott zu ſchauen zuſchrieben.

Es führt Dieß uns zur Anthropologie hinüber, in welcher es nun dem Philo als Aufgabe vorlag, zuerſt aus der Erfahrung, die er ja nun einmal als Mitführerin anerkannt hatte, nachzuweiſen, worin denn der dem Menſchen eigenthümliche Vorzug vor allen übrigen ſinnlichen Gegenſtänden beſtehe, dann dieſen möglichſt mit ſeinen philoſophiſchen Vorderſätzen auszugleichen, wenn er nicht anders den Anſpruch auf eine religionsphiloſophiſche Ueberzeugung aufgeben wollte; endlich darzuthun, wie es nun auch gerade dem Menſchen in Folge jener eigenthümlichen Vorzüge ausſchließlich natürlich und an ſich möglich ſei, ſich ſo rein zu geiſtiger und göttlicher Würde zu erheben, um fähig und würdig zu werden, Gott zu ſchauen. Leicht ſchließt ſich dann Philo's Ethik daran, welche mit Mehrem erläutert, wie Das, was dem

Menschen vermöge seiner Natur an sich möglich sein sollte, so schleunig und sicher als thunlich verwirklicht werden könne.

Dritter Abschnitt.
Die Anthropologie Philo's.

Um also die eigenthümlichen Vorzüge zu bestimmen, die gerade den Menschen vor allen übrigen sinnlichen Gegenständen zu der Fähigkeit adeln sollten in reiner Selbstgöttlichkeit das Göttliche zu schauen: richtete Philo seinen philosophischen Blick auf die in der Erfahrung gegebenen Verschiedenheiten derselben überhaupt. Auf Grund solcher Erfahrungsbeobachtung hin glaubte er nun überhaupt vier Klassen irdischer Wesen unterscheiden zu müssen, die sich durch das Maß ihrer Kräfte sehr bestimmt von einander trennten. Die Angabe dieser Klassen kehrt öfters wieder, [313]) am meisten durchgeführt und am genauesten quod Deus sit immutab. p. 298. sqq., aus welcher Stelle Folgendes ein das Wichtigste hervorhebender Auszug ist. Unter den körperlichen Gegenständen nämlich, welche ihn umgaben, glaubte Philo einige mit einer nur leidenden Beschaffenheit (ἕξις), andere mit natürlichem Vermögen (φύσις), andere mit einer Seele (ψυχὴ, ἔμψυχα), die jenen abgeht (ἄψυχα), andere endlich mit einer vernünftigen Seele (ψυχὴ λογικὴ) [314]) begabt

313) De somn. I. p. 586. — leg. alleg. II. p. 1091.

314) Fragm. opp. Mang. T. II. p. 668., ψυχὴ λογικὴ καὶ νοερά., de speciall. legg. opp. M. T. II. p. 356., auch ψυχὴ schlechthin fragm. ed. Mang. T. II. p. 668. — de mundi opif. p. 311., ψυχὴ ψυχῆς ibid. p. 14., νοῦς ibid., λόγος ibid. p. 16., ὀρθὸς λόγος de post. C. opp. edit. Mang. T. I. p. 238., αἰσθητὸς λόγος im Gegensatze zu dem himmlischen leg. alleg. III. p. 94. (die Conjecturen Mangey's hierzu, der die ganze St. nicht verstand, sind nicht zu berücksichtigen), θηριωδέστατος νοῦς mit Rücksicht auf die später zu erläuternde Vergleichung des Körperlichen

begabt wahrzunehmen. Eine nur leidende Beschaffenheit fand er z. B. in Steinen und Hölzern, die von ihrem Stamme losgetrennt sind; denn sie übten der Erfahrung gemäß keine thätig verändernde Kraft mehr aus. Das Einzige, was ihnen zukam, war, daß sie in sich zusammengehalten wurden. In den Gewächsen aber bemerkte er eine natürliche Kraft, bereits eine Fähigkeit, sich noch weiter wirkend äußern zu können und zwar in Folge eines dreifachen Vermögens, des sie ernährenden (θρεπτικὴ), des sie verändernden (μεταβλητικὴ) und des sie vergrößernden (αὐξητικὴ). Von diesen unterschied er die dritte Klasse Wesen, denen er Seelenkraft beilegte. Diese war das Princip des Lebens (daher ψυχὴ ζωτικὴ) [315]) und wurde von Philo allen Denen zugeschrieben, bei denen als unterscheidende Merkmale hervortraten: der Sinn (αἴσθησις, die fünf Sinne, [316]) daher ψυχὴ αἰσθητικὴ), [317]) vermöge dessen was außerhalb der Seele ist in dieselbe hineingetragen wird, [318]) die Einbildungskraft (φαντασία), vermöge welcher jene Bilder sich in die Seele gleichsam wie in eine Wachstafel überdrücken

---

lichen mit dem Thierischen de agric. p. 194., λογισμὸς de mopif. p. 32. — fragm. edit. M. T. II. p. 638., πνεῦμα λογικὸν de animal. sacrific. idoneis p. 836., δαίμων fragm. edit. M. T. II. p. 635.

315) De profug. p. 170., im Gegensatze zu der Seele, dem Principe der Vernunft, ἄλογος leg. alleg. I. p. 44.

316) Diese das vorzüglich Unterscheidende de opif. mund. p. 13. — Fragm. edit. Mang. T. II. p. 668., weil durch den Sinn erst die beiden übrigen unterscheidenden Charaktere hervorgerufen werden, wie Ph. leg. alleg. I. p. 45. näher angibt. Daher denn an dieser Stelle wie auch II. p. 1091. nur die genannten Beiden als unterscheidende Eigenschaften des Beseelten oder Lebendigen angesehen werden, die eben den Sinn in seinen Zweigkräften repräsentiren.

317) De speciall. legg. opp. Mang. T. II. p. 356.

318) Daher auch die Hinweisung auf die Aehnlichkeit zwischen αἰσθησις und αἰσθεσις qd. Deus sit immut. p. 299.

und das Gedächtniß (μνήμη) erzeugen,[319]) und der Trieb (ὁρμή), vermöge deſſen die Seele, je nachdem die Bilder ſie freundlich oder feindlich berühren, ſich ihnen zuwendet oder ſich von ihnen abkehrt.[320]) So verſchiedenartige Vortrefflichkeit er nun aber auch wieder in den einzelnen, dieſen Klaſſen unterzuordnenden Gegenſtänden zu bemerken glaubte:[321]) ſo räumte er doch den höhern Platz über ihnen allen der vernünftigen Seele ein. Mit dieſer Bezeichnung nämlich, oder mit der der Vernunft (ἡ διάνοια, διανοητικὴ δύναμις)[322]) benennt Philo das Vorrecht, welches die Erfahrung auf Erden allein dem Menſchen und dieſem daher als eigenthümlich-ehrendes Beſitzthum (ἐξαίρετος νοῦς)[323]) anweiſt, als Merkmal, welches ihn von allen andern irdiſchen Dingen ausſcheidet: die Kraft ſich ſelbſt zu beſtimmen.[324]) Denn während die unvernünftige Seele in Allem, was ſie erkennt und dieſem gemäß begehrt, von äußern Eindrücken beſtimmt wird und abhangt, oder wie Philo ſprach, an ſich dunkel und unerleuchtet, erſt durch die Sinne aufgeklärt werden muß:[325]) leuchtet das Auge der vernünftigen Seele mit hel-

---

319) „Ἃ εἰσήγαγεν ἑκάστη τῶν αἰσθήσεων ὥσπερ δακτύλιός τις ἢ σφραγὶς ἐναπεμάξατο τὸν οἰκεῖον χαρακτῆρα, κηρῷ δὲ ἐοικὼς ὁ νοῦς τὸ ἐκμαγεῖον δεξάμενος ἄκρως παρ' ἑαυτῷ φυλάττει, μέχρις ἂν τὸν τύπον λεάνασα λήθη ἢ ἀντίπαλος μνήμης ἢ ἀμυδρὸν ἐργάσεται ἢ παντελῶς ἀφανίσῃ. qd. D. sit immutat. p. 299.

320) Etwas abweichend de mundi opif. p. 14.

321) Weitläuftiger läßt er ſich hierüber aus de opif. m. p. 13.

322) Letzteres leg. alleg. II. p. 1091.

323) De opif. mundi p. 14.

324) Die vernünftige Seele nennt er τὴν φύσει βασιλίδα ψ. de Mos. II. p. 684.; auch heißt ſie deßhalb ſchlechthin ἡγεμών, öfters, ſo de mund. opif. p. 6. 15. ὁ τῆς ὅλης ψυχῆς ἡγεμών, auch τὸ ἡγεμονικὸν leg. alleg. I. p. 47., βασιλεὺς λογισμὸς de mund. opif. p. 32., δεσπότης ibid. p. 38., τὸ λογικὸν ἄρχον καὶ βασιλεῦον ἐν ψυχῇ leg. alleg. I. p. 47. u. ähnl. gleichbedeutende Ausdrücke, ſ. beſonders ibid. III. p. 75.

325) Ueber das Bildliche dieſes Ausdrucks ſ. oben S. 270. ff.

mischen Strahlen umher, d. h. erkennt sie durch sich selbst und bestimmt sich selbst, in Beiden von äußern Eindrücken unabhängig, und tritt so auf eine besondere Weise in die Nähe Gottes, dessen eigenstes Wesen nach Philo in diesem Selbstleuchten oder in dieser Selbstbestimmung besteht, [326]) geschieht diese auch in einem ungleich vollkommneren Grade, als es den Menschen verstattet ist.

Mochte nun aber Philo auch noch so viel Veranlassung in der Erfahrung zur Unterscheidung dieser vier Klassen finden, die er zuweilen auch noch einfacher auf zwei reducirte, auf unvernünftige (ζῶα ἄλογα), durch Anderes oder durch die Nothwendigkeit bestimmte, die also auch an sich dunkel seien, durch Anderes erleuchtet würden, und die 3 ersten Klassen umfaßten und auf vernünftige (ζῶα λογικὰ), die freien, sich selbst bestimmenden und an sich leuchtenden: so konnte er doch, wenn er als Philosoph Gründe und Zusammenhang für sein Wissen begehrte, die Untersuchung nicht umgehen, in wie weit sich diese wol auch auf seine Vordersätze basirten, oder nur mit diesen verträglich seien; denn Nichts ist dem eigensten Streben eines Philosophen, der nach einem Wissen aus Gründen strebt, so sehr entgegengesetzt, als irgend Etwas völlig ohne Grund hin aufzunehmen. So suchte denn nun auch Philo in der That einer solchen Verschiedenheit irgend eine Stütze unterzustellen. Konnte Dieß aber gleich überhaupt nur auf Kosten seiner frühern Lehren geschehen: so wahrte er sich doch sorgfältig, diese Verschiedenheit außer Gott durch irgend einige Verschiedenheit in Gott selbst zu erklären. Denn dagegen stritt mit aller Macht die behauptete höchste Vollkommenheit Gottes, selbst in dessen abgeleiteten (weltschöpferischen)

326) Als unbeschränktes (prädicatloses) δραστήριον αἴτιον nämlich, im Gegensatze gegen die nur leidende oder empfangende Materie, vergl. S. 120. N. 12. mit S. 131. In diesem Sinne mußte dem Philo die Selbstbestimmung Gottes als der dem Göttlichen eigenthümlichste Besitz οἰκεῖον αὐτῷ κτῆμα erscheinen s. qd. D. sit immut. p. 300.

Kräften. [327]) Vielmehr hielt er durchgängig daran feſt, daß dieſelbe Intelligenz Alles durchdringe, indem die Kunſt Gottes, vermöge deren er Alles bildete, weder einer Ausdehnung noch einer Einſchränkung fähig ſei, ſondern vermöge ihrer unübertrefflichen Höhe immer dieſelbe bleibe und jedes Einzelne von Allem auf die vollkommenſte Weiſe gebildet habe. [328]) So blieb ihm denn in der That kaum etwas Anderes übrig, als eine uranfängliche Verſchiedenheit der Materie, deren einzelne Theile nicht alle auf gleiche Weiſe die immer gleich beglückende und gleich vervollkommnende Wirkſamkeit Gottes aufzunehmen vermöchten. Von einer ſolchen urſprünglichen Verſchiedenheit der Materie ſpricht Philo de mundi opif. p. 5.: „Auf keines Andern Antrieb (denn wer Anderes war vorhanden?), ſondern ſich allein ſeines göttlichen Rathſchluſſes bedienend, achtete es Gott für erforderlich, die Natur, welche ohne göttliche Gabe auch unfähig war, irgend etwas Gutes von ſich ſelbſt zu empfangen, mit ungeſparten und reichlichen Gnadenerweiſungen zu ſegnen. Aber nicht nach der Größe ſeiner gnädigen Kraft ſegnet er — dieſe nämlich iſt unumſchränkt und unbegränzt —, ſondern nach dem Vermögen Derer, denen er wohlthut; denn nicht in dem Maße als Gott fähig iſt, Gutes zu thun, iſt auch das Gewordene fähig, Gutes in ſich aufzunehmen (εὖ πάσχειν). Jenes Kräfte ſind unüberſchwenglich, dieſes aber würde, da

---

327) Letztere allerdings nur relativ, inſofern die Entfernung vom urgöttlichen Weſen ſchon begrifflich ſtets mit Unvollkommenheit verbunden war (ſ. oben S. 269.), die aber doch nur eine Verſchiedenheit ihrer Weſentlichkeit, oder ihrer weſentlichen Leiſtungs-Arten, keine Differenz in den einzelnen Leiſtungen ſelbſt motivirte (ſ. oben S. 248.).

328) Quis rer. div. haer. p. 502.: *ἔγνωσαν, ὅτι ἡ τοῦ θεοῦ τέχνη καθ' ἣν ἐδημιούργει τὰ σύμπαντα οὔτε ἐπίτασιν οὔτε ἄνεσιν δεχομένη, μένουσα δ' ἡ αὐτὴ, κατὰ τὴν ἐν ὑπερβολαῖς ἀκρότητα τελείως ἕκαστον τῶν ὄντων δεδημιούργηκε.*, de sacrif. C. et Ab. p. 138.: *θέμις οὐδὲν ἀτελὲς αὐτῷ χαρίζεσθαι ὥςθ' ὁλόκληροι καὶ παντελεῖς αἱ τοῦ ἀγεννήτου δωρεαὶ πᾶσαι, ὁλόκληρον δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ἀρετὴ καὶ ἡ κατ' αὐτὴν πρᾶξις.*

es zu schwach ist um die Größe jener in sich aufzunehmen, unterliegen, wenn er nicht abschätzte und angemessen einem Jeden das ihm Zukommende mittheilte.[329])

So umfaßte denn die reine an das Körperliche noch nicht gebundene Intelligenz (ὁ γυμνὸς καὶ ἀνένδετος σώματι νοῦς) oder die Gesammtintelligenz (ὁ νοῦς τῶν ὅλων) d. h. das Göttliche, inwiefern es weltbildend das All durchdrang,[330]) alle die unzählbaren einzelnen intelligenten Kräfte ursprünglich in sich, die sich in der sinnlichen Welt darlegten und theilte diese ohne eigne Veränderung nach dem Grade der Empfänglichkeit der Materie mit.[331])

Vergaß Philo hierbei nun auch zu beachten, daß in einer völlig eigenschaftslosen Materie, wie sich ihm diese streng philosophisch gefaßt darstellen mußte,[332]) eine solche Verschiedenheit der Receptivität nicht begründet sein könne: so fand er doch in seiner freilich auch nicht sehr philosophischen Verwechselung der Materie mit einem Materiale[333]) einigen Anhalt; denn leicht erklärlich war es, wie nicht alles Gebildete dessel-

---

329) Ἐπεὶ τοῦ μὲν (θεοῦ) αἱ δυνάμεις ὑπερβάλλουσι· τὸ δ' (γενόμενον) ἀσθενέστερον ὂν ἦ ὥστε δέξασθαι τὸ μέγεθος αὐτῶν ἀπεῖπεν ἄν, εἰ μὴ διεμετρήσατο σταθμησάμενος εὐαρμόστως τὸ ἑκάστῳ ἐπιβάλλον., de post. C. edit. Mang. T. I. p. 254. Diesem gemäß auch die Ausdrücke τὸ καθαρώτατον τῆς οὐσίας de mundi opif. p. 5., ὕλη αὐταρκεστάτη ibid. p. 33., καθαρὰ ibid. p. 31.

330) Leg. alleg. III. p. 66. — de mundi opif. p. 2. Auch, wenn was zu verstehen ist sonsther einleuchtet, schlechthin ὁ νοῦς ibid. ἡ ψυχὴ τῶν ὅλων leg. alleg. I. p. 57.

331) Leg. alleg. II. p. 1091.: ὁ γυμνὸς καὶ ἀνένδετος σώματι νοῦς — — πολλὰς ἴσχει δυνάμεις, ἐκτικὴν, φυτικὴν, ψυχικὴν, λογικὴν, διανοητικὴν, ἄλλας μυρίας κατά τε εἴδη καὶ γένη. Auch hier treten jene 4 Wesenklassen zunächst hervor, in welchen die διανοητικὴ und die ἄλλαι μυρίαι dann eingeschlossen zu denken sind; s. auch p. 1095, und oben Note 321.

332) S. S. 183. f.

333) S. S. 190.

ben Werths sein könne, sobald der Stoff, aus dem es gebildet, jetzt angemessener und kostbarer, jetzt der Form widerstrebender und minder schön war, mochte auch derselbe Gott ohne Rücksicht auf die höhere oder niedere Tüchtigkeit des Materials, (welcher ja auch kein bewährter Meister einigen Einfluß auf sein künstlerisches Wirken gestattete, sondern auch den unedeln Stoff edel bildete, und minder noch Gott, da eine solche ohnedieß, neben die göttliche Vollkommenheit gestellt, wieder zurücktrat) jedes Einzelne bilden und mochten auch alle seine künstlerischen Werke mit einer und derselben Kraft und mit sich gleichbleibender Kunst ausgeführt sein. [334])

So beruhigte sich denn Philo bei einer uranfänglichen und darum nicht weiter verursachten und erklärbaren Verschiedenheit der Materie behufs der Erklärung des Gradunterschiedes nicht sowol der Vollkommenheit und Unvollkommenheit der gewordenen Dinge, als vielmehr der Fähigkeit oder Unfähigkeit jener Materie das dargebotene Göttliche in sich aufzunehmen und glaubte demnach jene 4 Wesensgattungen der sichtbaren Gegenstände, die ihm durch die Erfahrung sich aufdrangen, auch auf eben so viele Graddifferenzen in der Materie zurückführen zu müssen. Wenn er nämlich den einen Theil derselben für so völlig untauglich und untüchtig hielt, die Alles durchdringende, bildende und veredelnde Gotteskraft [335]) oder die Intelligenz in sich aufzunehmen und weiter wirken zu lassen, daß diese sich wieder von ihm ab- und in sich selbst zurückwende, so daß dieser die äußerste Gränze ihres Wirkens bilde, bis zu

---

334) Qu. rer. div. haer. p. 502.: *μήτε δὲ ἀφάνειαν ὕλης ὑφελῶν τι τοῦ τεχνικοῦ, μήτε διὰ λαμπρότητα προσθείς. Ἐπεὶ ὅσοι τῶν τεχνιτῶν εἰσὶ δόκιμοι ἃς ἂν παραλάβωσιν ὕλας εἴτε πολυτελεῖς εἶεν, εἴτε καὶ εὐτελέσταται, δημιουργεῖν ἐθέλουσι πολυτελῶς. — — — Τίμιον δ' οὐδὲν τῶν ἐν ὕλαις παρὰ θεῷ διὸ τῆς αὐτοῦ μετέδωκε πᾶσι τέχνης ἐξ ἴσου.*, de opif. m. p. 31.

335) Etwas auffallend ist hier das W. *πνεῦμα* gewählt, wo nach der sonst üblichen Terminologie *νοῦς* an der Stelle gewesen wäre. Ueber den gewöhnlichen Gebrauch des Wortes *πνεῦμα* und diese Eigenthümlichkeit s. das gleich Folgende.

welcher jene sich von ihrem Centrum ausdehne und auf welcher sie nun ruhe, als dem Punkte, wo sich das Bilden des thätigen und das Widerstreben des leidenden Princips gleichsam das Gegengewicht halte, woraus sich dann eine nur leidende Beschaffenheit (ἕξις) habe entwickeln können: [336]) so glaubte er schon einen niedern Grad von Entgegenwirken in denjenigen Theilen der Materie annehmen zu dürfen, die sich in ihrer Verbindung und durch die Einwirkung der gütig-bildenden Kraft Gottes höher organisirt und zur natürlichen Kraft emporgehoben hatten. Und so dann nun wieder, wenn auch in höherm Maße bei dem beseelten Wesen. Auch dieses verdankte seine es vor jenen auszeichnenden Vorzüge nach Philo einzig Dem, daß in ihm eine minder unwürdige Masse Dienerin und Trägerin des bildenden Geistes sei. Dieß selbst erschien ihm nun aber schon so geläutert, schon so wenig durch die Theilnahme an der Materie befleckt, [337]) daß er die edelsten Zweige desselben, ob sie schon selbst noch alle sinnlich waren, außer jener allgemein-göttlichen Wirksamkeit, die alles Sinnliche bilde, auch noch der unmittelbaren göttlichen Einwirkung fähig und daher auch theilhaftig geworden glaubte, die er zur Erklärung der besondern Gottesnähe der vernünftigen Menschenseele voraussetzte.

Diese vernünftige Seele galt ihm nämlich als ein Wesen ganz anderer Natur, denn die erdbewohnenden unvernünftigen Geschöpfe und Ein wesentlich gleicher Ursprung konnte diese wesentlich und natürlich Verschiedenen ihm nicht erklären.

---

336) Qd. Deus sit immut. p. 298.: *Ἕξις ἐστὶ πνεῦμα ἀναστρέφον ἐφ' ἑαυτῷ. Ἄρχεται μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα τείνεσθαι, φαῦναν δὲ ἄκρας ἐπιφανείας ἀνακάμπτει πάλιν ἄχρις ἂν ἐπὶ τὸν αὐτὸν ἀφίκηται τόπον, ἐφ' οὗ τὸ πρῶτον ὥρμήθη. Ἕξεως ὁ συνεχὴς οὗτος διαυλος ἄφθαρτος, ὃν οἱ δρομεῖς ἀπομιμούμενοι τοῖς τριστηρίοις.* rell., de mundi incorrupt. p. 960.

337) Sie war aus der *ὕλῃ αὐταρκεστάτῃ* gebildet de opif. m. p. 33., oder *καθαρᾷ* ibid. p. 31.

Verrieth ihm die unbedingte Abhängigkeit der letztern im Erkennen und Wollen von äußern Eindrücken, denen sich auch das ausgebildetste, wenn nur unvernünftige Geschöpf in keine Weise zu entziehen vermochte, die Makel ihrer irdischen Herkunft: so offenbarte sich in der Fähigkeit der menschlichen Vernunft durch selbst bestimmte Kraft und nach eignen Gesetzen zu denken und zu wollen den Adel göttlichen Geschlechts; [338]) denn göttlich erschien es ihm sich selbst zu bestimmen und Gott und die höchste Freiheit als Dasselbe. [339])

Darum glaubte er überhaupt kein Zumisch von irgend etwas Materialem bei der vernünftigen Seele zulassen zu dürfen. [340]) Entfernt davon, wenn schon jezuweilen durch seine Terminologie zu unphilosophischer Inconsequenz hierin verleitet, sie, wie die sichtbaren Gegenstände der sinnlichen Welt durch ein Ueberprägen göttlich intelligenter Formen in eine formlose Materie entstanden zu meinen, [341]) wodurch sie doch

---

338) Daher *βραχὺ οὐρανὸς* de opif. m. p. 18., cf. de conf. ling. p. 339.

339) Vergl. S. 131. f.

340) S. mehre einzelne Aeußerungen hierüber in Note 342.

341) Philo trennte also alles Materiale von dem Wesen der vernünftigen Seele. Mit diesem Augenblicke mußte auch bei ihm die Annahme, daß der menschliche Geist durch irgend welche Einprägung intelligenter Formen entstanden sei, schwinden; denn diese Einprägung konnte ja eben nur dann Statt finden, wenn eine Materie vorlag, in welche übergeprägt und die vernünftige Seele also durch eine Verbindung des Materialen mit dem Göttlichen entstanden gedacht wurde. Sonach war auch eine Idee der menschlichen Seele, insofern diese Modell war, nach Philo selbst eigentlich undenkbar. Indessen beachtet Dieses Philo keineswegs so streng, vielmehr tritt hier die oben erwähnte (s. S. 258.) philosophische Verwechselung eines allgemeinen Begriffs und eines Modells recht klar hervor. Einen allgemeinen Begriff vom menschlichen Geiste mußte es natürlich geben, auch wenn dieser nicht vermöge eines göttlichen Modells ausgeprägt, sondern irgend wie sonst entstanden war, da sich ihm aber diese

im Selbſtwiderſpruche (in Betreff ihres Urſprungs) weſentlich zu dem von ihr (rückſichtlich der Thätigkeitsäußerung) weſentlich Verſchiedenen zurückgeführt worden wäre, hielt er ſie für deſſelben Weſens, weil derſelben Kraft, mit den höhern göttlichen Kräften, für eine rein geiſtige und göttliche durch Gott und aus Gott hervorgebrachte Potenz, die zur Hervorbringung

---

beiden Begriffe unmerklich verſchmolzen: ſo wurde Ph., wenn er zuweilen im Gegenſatze gegen die einzelnen vernünftigen Geiſter deren Geſammtbegriff hervorheben wollte, unwillkührlich zu einer Idee oder zu einem Modelle wieder zurückgeleitet, ſo beſonders leg. alleg. I. p. 44., wie er denn auch im weitern Verfolge dieſer ungenauern Terminologie die einzelne vernünftige Seele einen Abdruck (ἐκμαγεῖον de mund. opif. p. 33. — qu. rer. div. haer. p. 512.), übergeprägt von jener Idee nannte, ſo de plantat. N. p. 217.: λογικὴ ψυχὴ οὐσιωθεῖσα καὶ τυπωθεῖσα σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτὴρ ὁ ἀΐδιος λόγος. — de speciall. leg. p. 809. Erleichtert wurde dieſe philoſophiſche Verwechſelung noch dadurch, daß Philo doch immer auch für die vernünftige Seele, wie für alles künſtleriſch Gebildete, ein göttliches Muſterbild bei Hervorbringung derſelben forderte und ſo doch immer auch ein ähnlicher Cauſalnexus zwiſchen dem allgemeinen Begriffe und deſſen Realiſation wie zwiſchen dem Modelle und deſſen Abdrucke Statt fand. Aber freilich immer eben nur ein in dieſer Beziehung ähnlicher. Dieß Muſterbild der rein-vernünftigen Seele konnte nicht wie das der übrigen Gegenſtände im Logos enthalten ſein, ſo daß es übergeprägt wurde: ſondern dieſer Logos ſelbſt, als die Urvernunft, mußte als das Urbild des menſchlichen Geiſtes anerkannt werden. So Philo auch zuweilen ſelbſt; ſ. de m. opif. p. 31.: οὐδενὶ γὰρ ἑτέρῳ παραδείγματι τῶν ἐν γενέσει πρὸς τὴν κατασκευὴν αὐτῆς (τῆς λογικῆς ψυχῆς) ἔοικε χρήσασθαι, μόνῳ δὲ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ. (p. 32.) Ganz in demſelben Sinne ſagt er auch ibid. p. 33.: πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ. Da der Logos bereits das Abbild Gottes war (Note 162.): ſo wurde denn der Menſch, oder vielmehr deſſen vernünftige Seele, ſehr natürlich das zweite Abbild Gottes durch den Logos oder das dritte Gottesbild, wobei ſich Philo dann wieder an die Worte der Genes. I. 27. anſchloß: καὶ ἐποίησε ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ, wo nach der allegoriſchen Regel (die freilich hier ſchon von den LXX an die Hand

des vernünftigen Erdbewohners in das Vortrefflichſte übergehaucht ſei, was aus der Materie durch göttliche bildneriſche Kraft erwirkt werden konnte, in die Seele. Mit Rückſicht hierauf nennt er die menſchliche Seele in ungleich vorzüglichrem Sinne, als in welchem alle irdiſche Gebilde auf ähnliche Auszeichnung Anſpruch machen konnten, ja, im Gegenſatz gegen

---

gegeben erſcheint, ſ. Buch 3.) unter dem letztern θεὸς der Logos zu verſtehen wäre. Dieß aber dann ſelbſt, daß der Menſch nach dem Bilde des Logos geſchaffen ſei, wieder in einem verſchiedenen Sinne, je nach der Weiſe, in welcher man den Logos als Gottesbild betrachtete, was, wie wir ſahen, in einer doppelten Rückſicht geſchehen konnte; theils als göttlich-ſchöpferiſch wirkende Kraft (ſ. S. 208. N. 162.), theils als (vollkommenſte) geiſtige Welt (S. 250.), ſo daß denn die menſchlich vernünftige Seele entweder vermöge ihrer vernünftig-ſelbſtſtändigen Wirkſamkeit, oder als βραχὺς οὐρανὸς (ſ. die folg. Note u. N. 338.), was aber bei ihr endlich ziemlich wieder auf Daſſelbe hinauskam, als Bild des Logos angeſehen werden konnte. Erſteres mehr hervorgehoben in der erwähnten letzten Stelle aus de mund. opif. vergl. die Worte κατὰ τὴν διάνοιαν., qd. det. p. 170. Auch leg. alleg. III. p. 79. nach Anführung der St. (Gen. I. 27.): ὡς τῆς μὲν εἰκόνος (λόγου) κατὰ τὸν θεὸν εἰκονισθείσης τοῦ δὲ ἀνθρώπου κατὰ τὴν εἰκόνα λαβοῦσαν δύναμιν παραδείγματος. Letzteres quis rer. div. haer. p. 512. fügt er bei: ὥστε τὸν καθ' ἕκαστον ἡμῶν νοῦν — — τρίτον εἶναι τύπον ἀπὸ τοῦ πεποιηκότος· τὸν δὲ μέσον παράδειγμα μὲν τούτου, ἀπεικόνισμα δὲ ἐκείνου. Etwas anders gewandt, doch eben auch in dieſer letztern Rückſicht feſtgehalten konnte der Ideal-Menſch, der ja von Philo eben als ſolcher auch göttlich genannt ward (ſ. S. 249. N. 230. und die Stelle leg. alleg. I. p. 46.), ihm als göttliches Bild erſcheinen, eben weil er dem Göttlichen gleich nichts Sinnliches in ſich trug. Dieß an der erwähnten Stelle leg. alleg.: ὁ οὐράνιος ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονὼς φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος. Aehnlich ibid. II. p. 1088. — de plant. N. p. 220. So kann ſich ein dreifacher Begriff an die Behauptung des Philo, daß der Menſch das göttliche Bild an ſich trage, knüpfen, ohne deren genaue Sonderung die Stelle, in welcher Philo ſich dieſes Ausdrucks bedient, niemals klar erfaßt werden kann. Und noch obenein muß man ſich dabei ſtets erinnern, daß es gleichgültig iſt, ob er den Menſchen

dieſelben, göttlich, einen Abdruck, einen Abglanz, einen Theil, einen Pflanzort, einen Tempel des Göttlichen, oder auch ein göttliches Gewächs, deſſen Wurzeln ſich bis zu dem Göttlichen ausdehnen. [342])

---

ein Ebenbild Gottes oder des Logos nennt, da es nicht nöthig war, daß dieſer dazwiſchen trat, obſchon er dazwiſchen treten konnte. So fehlt er, wie in der erwähnten St. des erſten B. der Geſetzesallegorien, ſo qd. det. p. 170. — Vergl. auch noch überhaupt de plant. N. p. 217.

342) Qd. D. sit immut. p. 300.: τοῦτο τῆς ψυχῆς τὸ εἶδος (λογικὸν) οὐκ ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων ἐξ ὧν τὰ ἄλλα ἀπετελεῖτο διαπλάσθη· καθαρωτέρας δὲ καὶ ἀμείνονος ἔλαχε τῆς οὐσίας, ἐξ ἧς αἱ θεῖαι φύσεις ἐδημιουργοῦντο., qd. deter. p. 160.: τὸ θειότατον τῶν ἐν ἡμῖν., de mundi opif. p. 31. Zwar der menſchliche Körper iſt aus Erde gebildet: τὴν δὲ ψυχὴν ἀπ' οὐδενὸς γεννητοῦ τὸ παράπαν, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἡγεμόνος τῶν ἁπάντων, — — πνεῦμα θεῖον, (vergl. hierüber das gleich oben im Texte Folgende) ἀπὸ τῆς μακαρίας καὶ εὐδαίμονος ἐκείνης φύσεως ἀποικίαν τὴν ἐνθάδε στειλάμενον. Hiermit hangt es denn wieder zuſammen, wenn der menſchliche Körper ein Tempel der göttlichen Seele de opif. m. p. 31. — de somn. I. p. 597., und der menſchliche Geiſt ſelbſt (de gigant. p. 287. — qu. rer. div. haer. p. 489.), nicht bloß die ihn erzeugende göttliche Kraft πνεῦμα θεῖον genannt wird. — De opif. m. p. 33. wird die menſchliche vernünftige Seele (ἡ διάνοια) genannt τῆς μακαρίου φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα. So bezeichnend dieſe Worte für ſeinen Zweck waren, die reine göttliche Seele als einen Abſchnitt des ausgedehnten Gottes (ſ. oben S. 267. f., deßhalb kehrt die ſe Bezeichnung ἀπόσπασμα ſehr oft wieder, vergl. leg. alleg. II. p. 90. — qu. rer. div. haer. p. 521. — de somn. I. p. 570. — de nom. mutat. p. 1079.), oder als einen Abglanz des himmliſchen Lichtes (ſ. oben S. 273. f., vergl. speciall. legg. p. 356., wo auch ἀπαύγασμα) zu betrachten: ſo ſehr ruht die Benennung ἐκμαγεῖον auf einer Vermiſchung des beſondern göttlichen Urſprungs der menſchlichen Seele mit der Art, auf welche eigentlich Alles zur göttlichen Würde erhoben worden war. Alles irdiſch Gebildete war ein ἐκμαγεῖον und deßhalb göttlich, die vernünftige Seele eigentlich nicht (ſ. die vorhergeh. Note). Neben dieſen Bezeichnungen auch μοῖρα τ. θ. leg. alleg. III. p. 90. — Quod det. pot. insid. p. 170. wird ſie genannt: τὸ θεοειδὲς

Hiermit im engſten Zuſammenhange forderte er, ſeinem alten Grundſatze treu, daß die geiſtig-göttliche Welt ſo gedacht werden müſſe, wie ſie die Erſcheinungen der irdiſchen genügend erkläre, [343]) in jener außer den göttlichen Kräften, deren wir bisher gedacht haben, welche aber nur die Verbindung des Göttlichen mit dem Materialen erklärten, noch die beſondere, in welcher die menſchlich-vernünftige Seele ihre Quelle fände, der ſie die beſondern Vorzüge verdankte, die ſie von der übrigen ſinnlichen Welt ausſchieden und in eine weſentliche Verwandtſchaft zu dem höchſten Gotte ſtelle. [344])

Einen äußern Beleg dafür, daß dieſe Forderung gerecht ſei, fand er vor Allen in Geneſ. II. 7., wo es allein vom Menſchen erzählt ward, daß ihm Gott lebendigen Odem (πνοὴν ζωῆς) eingeblaſen habe. Aus dieſer Stelle leitete er zugleich die Benennung ab, die bei ihm zur Bezeichnung der Gottesкraft üblich iſt, deren Einfluſſe der Menſch ſeine freie, ſelbſtbeſtimmende Vernunft verdanke. Er nannte ſie den Geiſt

---

δημιούργημα, ᾧ λογιζόμεθα, οὗ τὰς ῥίζας εἰς οὐρανὸν ἔτεινε., de plant. N. p. 216.: φυτὸν οὐράνιον. — De opif. m. p. 18. wird der Menſch eben mit Beziehung auf die göttlichen Kräfte ſeiner himmliſchen Seele als ein βραχὺς εἰ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν οὐρανὸς bezeichnet (ſ. Note 338.).

343) S. oben S. 204.

344) Wenn leg. alleg. I. p. 47. geſagt wird, daß der νοῦς des Menſchen nicht nur ὑπὸ θεοῦ, ſondern auch διὰ θεοῦ geworden ſei: ſo könnte es ſcheinen, als wolle Philo jede ſchöpferiſche Mittelurſache, welche zwiſchen das Urgöttliche und den vernünftigen Geiſt träte, aufheben. Dieß konnte Philo gar nicht behaupten wollen, da ſeinem Syſteme zu Folge dieß Urgöttliche in gar keiner Weiſe in die Erfahrung treten konnte, wollte es aber auch nicht, indem er unter dem Göttlichen hier den Inbegriff des Göttlichen oder der göttlichen Kräfte verſtand. Vielmehr tritt die Hervorbringung vieler andern Dinge in ſo fern in Gegenſatz zu dem νοῦς, daß zwar alles Andere außer dem νοῦς auch ſeine letzte Urſache im Göttlichen findet, ſeine nähere aber auch mit außerhalb deſſelben (in der Materie), was bei dieſem nicht der Fall ſei.

Gottes (τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, τὸ θεῖον πνεῦμα) [345] und zwar war der Grund, der ihn hierzu bestimmte, [346] zulässig genug; denn wenn der Mensch dem Wirken Gottes eine πνοή (Etwas, was gehaucht ward) verdankte: so konnte die Kraft Gottes, die sie verlieh, angemessen τὸ πνεῦμα (Etwas, welches hauchte) genannt werden.

Der Geist Gottes war demnach die Kraft, vermöge deren Gott dem Menschen die vernünftige Seele überflößte (ἐνεφύσησε, [347] ἐνέπνευσε), [348] hierdurch, wie weit es die Verbindung mit dem unvernünftigen Elemente gestattete, von den drückenden Banden der Nothwendigkeit ihn losfesselte und somit, indem er ihn in seinem Denken wie in seinem Wollen seiner eignen Bestimmung überließ zur besondern Gottesverwandtschaft adelte. Daß dieß der Sinn sei, in welchem Philo den Geist Gottes dem Menschen mitgetheilt glaubte, beweisen alle Stellen, in denen er des letztern Erwähnung thut. [349] Aus vielen, die angemessener später als besondere Beweise für einzelne Zwecke gebraucht werden müssen, nennen wir jetzt nur die vorzüglichste. Philo fragt leg. alleg. I. p. 46., warum Gott dem Menschen seinen Geist eingehaucht habe? „Es geschah," antwortet er, „um sie zur Theilnahme und zum Streben nach Tugend aufzufordern — — —; es geschah, um das Göttliche als gerecht darzustellen; denn Der, welchem das wahre Leben nicht ein-

345) De opif. m. p. 31. 33. u. ö.

346) Leg. alleg. I. p. 47. 8.

347) De opif. m. p. 31.

348) Qd. det. p. 171.

349) Stellen, in welchen Philo einem flüchtigen Leser das πνεῦμα θεοῦ auch als weltschöpferisches Princip im Allgemeinen aufzustellen scheinen möchte, sind de gigant. p. 287., wo es heißt: τὸ πάντη δι' ὅλων ἐκπεπληρωμένον., quod D. sit immut. p. 298. (Note 335. u. f.), doch in diesen Stellen bestimmt schon der Zusammenhang das Wort näher zu der weltbildenden Weisheit in höchster Potenz, in welcher sie sich eben bei der Bildung der vernünftigen Menschenseele als πνεῦμα äußerte.

gehaucht worden und der nun ohne Kenntniß der Tugend wäre, würde, wenn er wegen Dessen, worin er sich vergangen hat, bestraft werden sollte, sagen, daß er ungerechter Weise bestraft werde, denn er habe aus Mangel an Kenntniß des Guten einen Fehltritt gethan. Die Ursache sei vielmehr Der, welcher ihm keinen Begriff von jenem eingeflößt habe. Vielleicht würde er auch sagen, daß er überhaupt nicht sündigen könne, indem es behauptete, daß Das was wider Willen und Wissen geschieht, kein Unrecht begründe." Indem also dem Menschen der Geist Gottes eingehaucht ward, gedieh er, weil er Gutes vom Uebeln zu sondern und mit Freiheit dem Einen oder dem Andern zu folgen vermochte, zur Fähigkeit, tugendhaft zu sein.[350] Diese Bedingung zur Tugend war nämlich eben die den Menschen von den übrigen sinnlichen Geschöpfen auszeichnende und näher zu Gott erhebende Eigenschaft der Selbstbestimmung.

Hier ließ sich nun eine zweite Stelle der Schrift anschließen, die Philo nicht minder angemessen als die erstere für einen Beleg der besondern Gottverwandtschaft des Menschen achtete, und sie zugleich aus der erstern näher bestimmte,[351] die Stelle Genes. I. 26, die den Menschen nach dem Bilde und nach der Aehnlichkeit Gottes geschaffen nennt.[352] „Gott blies dem Menschen", sagt Philo de

350) Daher eben dieser von Gott übergehauchte menschliche Geist oft schlechthin als die Bedingung aller Tugend erwähnt, vergl. de opif. m. p. 16.: *καλλιας καὶ ἀρετῆς ὡς ἂν οἶκος νοῦς καὶ λόγος.* In diesem Sinne denn nun auch zu erklären die W. leg. alleg. I. p. 48.: *τὸν νοῦν τίθησιν ἐν ἀρετῇ.* Vergl. auch III. p. 70.

351) Nämlich dahin, daß diese Aehnlichkeit des Menschen mit Gott, die natürlich nur (wie wir gleich sehen werden) die vernünftige Seele desselben betraf, durch das Ueberhauchen des göttlichen Geistes erwirkt worden sei, wodurch der angegebene Begriff des göttlichen Geistes von selbst heraustritt, vergl. außer den gleich zu nennenden Stellen de opif. m. p. 33.

352) De mundi opif. p. 15.: *ἐμφερέστερον οὐδὲν γηγενὲς ἀνθρώπου θεῷ.*, ibid. p. 17.: *οἰκειότατον καὶ φίλτατον ζῷον.* Beides, Bild und Aehnlichkeit, glaubte er, wie er eben p. 15.

plantatione Noae p. 217., „Odem des Lebens in das Geſicht und ſo war es denn nothwendig, daß der Empfangende nach dem Sendenden gebildet ward. Deßwegen wird auch geſagt, daß der Menſch nach dem Bilde Gottes geworden ſei, nicht aber nach dem Bilde irgend eines gewordenen Dinges.“ [353]) Natürlich konnte er nun auch nicht dulden, daß man dieſe Aehnlichkeit des Menſchen mit Gott (τὴν ἐμφέρειαν, τὴν πρὸς θεὸν συγγένειαν) in gemeinſchaftlich körperlichen Merkmalen ſuche, wogegen eben ſo ſehr ſeine Ueberzeugung ſtritt, daß der völlig einfache Gott überhaupt mit keiner Eigenſchaft, am wenigſten aber in irgend einer Weiſe mit einem menſchlichen Körper verbunden und folglich auch keine Gottähnlichkeit durch letztern gedacht werden könne, [354]) als es der Schlußreihe zuwiderlief, durch welche er ſich überzeugt hatte, daß dem Menſchen in vorzüglichem Grade die Gottverwandtſchaft zuſtehe. Letztere führte vielmehr den Philo nothwendig dahin, daß das Bild Gottes, welches der Menſch in ſich trage, nichts Anderes ſei, als die Kraft der Selbſtbeſtimmung, oder die Freiheit (ἐλευθερία, τὸ ἑκούσιον), [355]) vermöge welcher er in

ſagt, zuſammen genannt, damit darauf hingedeutet werde, daß zwar andere Bilder öfters die Aehnlichkeit des Originals verfehlten, aber der Menſch das treueſte und wahrſte Bild Gottes ſei.

353) Qd. det. pot. ins. p. 171.: ἄνωθεν ἐνέπνει (ὁ θεὸς) τῆς ἰδίας θειότητος· ἡ δ' ἀοράτως ἀοράτῳ ψυχῇ τοὺς ἑαυτοῦ τύπους ἐνεσφραγίζετο, ἵνα μηδ' ὁ περίγειος χώρος εἰκόνος ἀμοιρήσῃ θεοῦ.

354) De m. opif. p. 15.: τὴν δ' ἐμφέρειαν μηδεὶς εἰκαζέτω σώματος χαρακτῆρας· οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεὸς, οὔτε σῶμα δὲς τὸ ἀνθρώπινον σῶμα, ἡ δ' εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν., qd. det. p. 171.: τὸ ἀρχέτυπον (τῆς ψυχῆς ὁ θεὸς) οὕτως ἦν ἀειδὲς, ὥστε καὶ ἡ εἰκὼν οὐχ ὁρατὴ τυπωθεῖσα μέντοι κατὰ τὸ παράδειγμα οὐκέτι θνητὰς ἀλλ' ἀθανάτους ἐννοίας ἐδέχετο.

355) Quod D. sit immut. p. 300.: μόνη ἡ ἀνθρώπου ψυχὴ δεξαμένη παρὰ θεοῦ τὴν ἐκούσιον κίνησιν καὶ κατὰ τοῦτο ὁμοιωθεῖσα αὐτῷ. Vergl. de plant. N. p. 220.

selbstständiger Thätigkeit sein Denken und Wollen leite, oder die Vernunft (ἡ διάνοια), eine Fähigkeit, die wie ja Philo behauptete eben so vergeblich unter den übrigen Geschöpfen gesucht werde, als sie im vorzüglichsten Maße Gott beigelegt werden müsse und folglich den Menschen wesentlich über die erstern erhebe und Gott näher führe. [356]) Er setzt Dieß mit Mehrem auseinander in der Schrift quod Deus sit immut. p. 300. Er fragt hier, nachdem er die Eigenschaften der übrigen Klassen irdischer Wesen durchgegangen ist, welches denn das auserwählte Geschenk der vernünftigen Seele sei, nennt die Vernunft und sagt dann: „Dieser Theil der Seele ist nicht aus denselben Elementen, aus denen das Uebrige vollendet ist, gebildet. Er hat eine reinere und bessere Natur erhalten, aus der die göttlichen Wesen gebildet worden sind. Deßhalb ist wahrscheinlich auch nur die Vernunft in uns unvergänglich; denn der erzeugende Vater hat sie allein der Freiheit gewürdigt und die Fesseln der Nothwendigkeit nachlassend, ließ er sie ungebunden und beschenkte sie mit der Gabe der Selbstbestimmung (τοῦ ἑκουσίου μοῖρα), des würdigsten und des ihm selbst eigenthümlichsten Besitzes (οἰκείου κτήματος αὐτῷ), welchen sie aufzunehmen vermochte; denn die unvernünftigen Thiere, in deren Seele der zur Freiheit erhobene Geist sich nicht befindet, sind, wie Sklaven dem Herrn, dem Menschen übergeben zum Dienste, daß er sie zusammenspanne und zügele. Der Mensch aber allein hat die Fähigkeit eines freien, durch Selbstbestimmung hervorgerufenen Willens erlangt (ἐλευθερουργοῦ καὶ αὐτοκελεύστου γνώμης λαχών), — — — seine Seele allein hat Gott freier Entschlüsse (ἑκουσίου κινήσεως) gewürdigt und sie dadurch sich selbst ähnlich gemacht, daß er sie von einer strengen und der drückend-

356) Das Wort: Fähigkeit hier natürlich nicht in dem beschränkenden prädicabelen, sondern in dem oben erläuterten (s. S. 152. ff.) negativen Sinne, der alle Beschränkung des Sein und der Thätigkeit aufhebt, dergleichen Prädicate stets enthalten müssen. Vergl. auch hierzu S. 291. Note 326.

ckendsten Herrin, der Nothwendigkeit, so viel nur möglich frei machte.“ Es ist mithin an sich klar, daß bei Philo eigentlich nur von einer geistigen, durch die Vernunft des Menschen oder dessen Vermögen der Selbstbestimmung erwirkten Aehnlichkeit mit Gott (συγγένεια λογικὴ) die Rede sein konnte. [357]) Indessen hingen doch einige körperliche Auszeichnungen des Menschen mit dessen Gottverwandtschaft bei Philo zusammen, nicht aber etwa als ob jener durch dieselben an sich Gott ähnlicher geworden wäre, sondern weil, wie Philo de mundi opif. p. 17. ausdrücklich erklärt, Gott ihm, seinem verwandtesten und geliebtesten Erdgeschöpfe, Alles in der Welt zu Nutzen und Freude eingerichtet hatte. Er schuf ihn zuletzt, damit er Alles vorbereitet fände und es ihm nicht an irgend Etwas zum Leben und zum Wohlleben Gehörigen gebräche. [358]) „Das Erste von diesen (oder die Bedürfnisse des Lebens)“, fährt er fort, „versehen die Dinge, die zum Genusse in zahlreicher Menge herbeigeschafft sind — — —; denn die Erde und die Flüsse und das Meer tragen bei zu des Menschen Nutzen und Vergnügen.“ Und so schloß sich hieran sehr natürlich die Behauptung, daß der Mensch, weil gottverwandt, zum Herrn der Erde und namentlich der Thiere als der nutzbarsten und des Widerstandes am fähigsten Geschöpfe [359]) bestellt sei. „Zu Letzterm (oder zum Wohlleben)“, sagt er dann, „führt die Beschauung der himmlischen Erscheinungen, durch welche der Geist betroffen, Liebe und Sehnsucht empfindet, sie kennen zu lernen, woraus die Philosophie hervorkeimt und der Mensch, ob er schon sterblich sei, zur Unsterblichkeit geführt wird.“ Und so schloß sich dann weiter leicht an die Be-

357) De opif. m. p. 15. sq.: ἡ δ' εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν., de speciall. legg. p. 809.: ψυχὴ γὰρ ἀνθρώπου σημεῖον, ἧς μετανισταμένης καὶ μετοικιζομένης τὰ ἀπολειφθησόμενα πάντα μιαίνεται, στερόμενα θείας εἰκόνος. Ἐπειδὴ θεοειδὴς ὁ ἀνθρώπινος νοῦς πρὸς ἀρχέτυπον ἰδίαν, τὸν ἀνωτάτω λόγον τυπωθείς.

358) Vergl. de opif. m. p. 19.

359) Ibid. p. 34.

hauptung, daß die Seele des Menschen Gottes Ebenbild an sich trage, die andere als Folge an, daß auch sein Körper aufgerichtet worden sei, um ihm den Blick bis zum reinsten Theile des Alls, bis zum Himmel auszudehnen, damit er durch das Sichtbare das Unsichtbare klar erfasse.[360])

Unverkennbar einige Verwandtschaft mit der bisher entwickelten Ansicht Philo's über den Ursprung der vernünftigen Menschenseele durch das göttliche Pneuma hat ein anderer Lehrtypus, der sich bei ihm über denselben Gegenstand und zwar so ganz ohne einen Versuch der Ausgleichung neben dem erstern vorfindet, als wäre er unbezweifelt mit diesem identisch.

Philo glaubte nämlich die uns umgebende Luft mit einer größern Anzahl Wesen bevölkert, die den Menschen an Vollkommenheit überträfen. Zu dieser Annahme bestimmte ihn schon der Eine Grundsatz, der in ähnlicher Weise den Plato dahin geleitet hatte, die Welt überhaupt für ein lebendes Wesen zu halten.[361]) Leben schien vorzüglicher als Mangel an Leben und darum glaubte sich Philo überreden zu müssen, daß überhaupt kein Theil dieser von dem vollkommnen Gott geschaffenen Welt ohne lebendige Wesen sein könne.[362]) Hierzu kam aber auch noch, daß ihm die Luft ein vorzügliches Recht

---

360) De plant. N. p. 217.: *ἀκόλουθον τῆς ἀνθρώπου ψυχῆς* (add. *τῇ*) *κατὰ τὸν ἀρχέτυπον τοῦ αἰτίου λόγον ἀπεικονισθείσης καὶ τὰ σῶμα ἀνεγερθὲν πρὸς τὴν καθαρωτάτην τοῦ παντὸς μοῖραν, οὐρανὸν, τὰς ὄψεις ἀνατεῖναι, ἵνα τῷ φανερῷ τὸ ἀφανὲς εὐδήλως καταλαμβάνηται.* Ganz ähnlich qd. det. pot. insid. p. 170.

361) Tim. p. 30. A. sqq., vergl. Tennemann System der plat. Philos. Band III. S. 170.

362) De somn. I. p. 585. sq.: *οὗτός* (*ὁ ἀὴρ*) *ἐστι ψυχῶν ἀσωμάτων οἶκος, ἐπειδὴ πάντα τῷ ποιητῇ τὰ τοῦ κόσμου μέρη καλὸν ἔδοξεν εἶναι ζώων ἀναπληρῶσαι.* Vergl. auch die *συμπλήρωσις τῶν πάντων* (s. oben S. 248. Note 230.), besonders aber de gigant. p. 285.: *ἀνάγκη ὅλον δι' ὅλων τὸν κόσμον ψυχοῦσθαι.*

auf Behausung von Geschöpfen zu haben schien. Oder wie? Sollte nicht ein solches dem Elemente zugeschrieben werden müssen, durch welches in allen übrigen Leben ist? „Deßwegen", sagt er de somn. I. p. 586., „spreche Niemand die vorzüglichste Gattung lebender Wesen der Luft, dem vorzüglichsten der irdischen Gegenstände, ab. — — Seien diese auch unsern Sinnen unerfaßlich. Was thut Dieß? Auch die Seele ist ja unsichtbar." [363])

Einige von diesen höhern, über menschliche Würde erhabenen, Geister glaubte nun Philo herabgestiegen auf diese Erde aus dem reinern Elemente und lehrte, daß sie durch diese neue Vermählung des Intelligenten mit der Materie zu Menschen geworden seien, [364]) worin er sich natürlich an Genes. VI. 1. als an einen Beleg anschloß. [365])

Mehre bedeutende Berührungspunkte zwischen beiden Typen legen sich hier klärlich dar. Seinem vornehmsten philosophischen Bedürfnisse wurde in beiden auf gleiche Weise Genüge geleistet. Er forderte zur Erklärung der menschlich-vernünftigen Seele außer der allgemeinen göttlichen Wirksamkeit, ohne welche überhaupt Nichts habe entstehen können, noch eine besondere Verbindung der bereits gebildeten Materie mit der höhern Intelligenz. Sie erschien in dem ersten Typus durch den Hinzutritt des Geistes Gottes, in letzterm durch die Verbindung der Luftgeister mit der Materie erwirkt, da diesen

---

363) De somn. I. p. 586. (mit Bezug auf die in der vor. Note gegebenen W.): *ὥστε καὶ ἐν τῷ λοιπῷ τμήματι τοῦ παντὸς, ἀέρι, ζῶα γέγονε, εἰ δὲ μὴ αἰσθήσει καταληπτά, τί τοῦτο; καὶ ψυχὴ γὰρ ἀόρατον. Καὶ μὴν εἰκός γε ἀέρα γῆς μᾶλλον καὶ ὕδατος ζωοτροφεῖν· διατί; ὅτι καὶ τὰ ἐν ἐκείνοις οὗτος ἐψύχωσεν· — — — — οὐκ ἄτοπον οὖν δὲ οὗ τὰ ἄλλα ἐψυχώθη ψυχῶν ἀμοιρεῖν;* Ganz ähnlich de gigant. l. l.

364) De gigant. p. 285. — de plant. N. p. 216.

365) Besonders nach der Lesart *ἄγγελοι* in den LXX s. de gigant. p. 284. und Pfeiffer [opp. Ph. (Erlang. 1785. sqq. 8.) T. II. p. 358. N. g.] zu d. St.

Geistern als Bewohnern des vorzüglichsten Elements auch die Intelligenz in vorzüglichem Maße zugeschrieben werden mußte.

Als anderweites Bindemittel, durch welches sich diese beiden Typen bei Philo vorzüglich nahe legten, ist die zweite von ihm wohl beachtete und hervorgehobene Bedeutung des Wortes πνεῦμα anzusehen, nach welcher es neben dem Geiste auch die Luft bezeichnete. [366]) Leicht konnte nun Philo auf Grund dieser Doppelbedeutung hin, die Luftgeister, die wie etwa die Logi in dem Gesammtlogos, sich in dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ als Theilkräfte in der Gesammtkraft vereinigten, mit diesem selbst als gleicher Natur und gleichen Wesens achten.

Diese Aehnlichkeiten, in welchen diese beiden Lehrtypen über den Ursprung der menschlich-vernünftigen Seele unbezweifelt an einander streiften, mochten nun den Philo verleiten, sie für wirklich mit einander übereinkommend und das Herabsteigen der Luftgeister und ihre Mischung mit dem Irdischen für nichts Anderes zu halten, als für das Ueberhauchen des Gottesgeistes in die schon gebildete Sinnenwelt, wie denn eine solche Verwechselung bei Philo nicht nur in der unbedingten und nicht ausgeglichenen Nebeneinanderstellung derselben sichtbar wird, sondern auch in der Verwischung des wesentlichen Unterschiedes, der den eigentlichen philonischen Principien zu Folge noch immer die Geister der Luft von dem Geiste oder Geistern Gottes hätte trennen sollen; der aber um so ferner in den Hintergrund treten mußte, je näher sich die beiden Lehrarten selbst berühren sollten. Freilich brachte aber auch hierdurch Philo ein so großes Schwanken, als fast in keine andere, in seine Lehre von diesen Luftgeistern, und indem er sich über sie bald zu Folge seiner Principien, bald mit Rücksicht auf jene Verwechselung äußerte, übersah er noch obenein, daß nur der erste jener Lehrtypen die philosophische Aufgabe vollkommen löst'e, die er sich gestellt hatte.

Werfen wir nämlich einen Blick in das früher Gewonnene zurück: so sehen wir, daß die Ursache, weßhalb Philo zur

366) Vergl. de gigant. p. 287.

Erklärung der menschlich-vernünftigen Seele eine besondere sie erzeugende göttliche Kraft forderte, in seiner Ueberzeugung theils von dem wesentlichen und natürlichen Unterschiede des Vernünftigen und des Unvernünftigen, theils von der Unmöglichkeit wesentlich und natürlich Verschiedenes aus derselben Quelle abzuleiten begründet lag. Wenn er nun schon das Vernunftlose in dieser sinnlichen Welt durch eine Ueberdehnung der göttlichen Kräfte in das Materiale hervorgerufen glaubte: so mußte die besondere Gotteskraft, der Urquell der Vernunft, sollte sie anders dem philosophischen Bedürfnisse des Philo entsprechen, frei von aller Verbindung mit dem Sinnlichen, unvermischt mit irgend einem Theile der Materie rein göttlich sein. Mochte es nun auch noch vollkommner-vernünftige Geschöpfe geben als die Menschen: in ihnen konnte, so lange auch sie mit dem Sinnlichen verbunden waren, die menschlich-vernünftige Seele so wenig ihren Erklärungsgrund finden, daß vielmehr diese selbst eines gleichen Erklärungsgrundes für sich bedurften. Es geht hieraus klar hervor, daß Philo sich nicht vollkommen philosophisch verstand, wenn er die Luftgeister, die er nicht körperlos denken durfte, zu selbstständigen Inhabern der Vernunft und zu Ueberleitern letzterer in die menschliche Seele erhob, und es ist offenbar die Folge eines dunkeln Gefühls dieses seines Mißverständnisses oder eine Nachwirkung seines Grundsatzes, daß nur in dem Körperlosen die Vernunft eigenthümlich einwohne, wenn er jene Luftgeister selbst zu den wiederholtesten Malen körperlos nennt und ihnen auch sonst Eigenschaften beilegt, die nur einem im strengsten Sinne körperlosen Wesen von Philo beigelegt werden konnten. Denn die Luft selbst, aus welcher er ja diese Geister gebildet glaubte, erkannte Philo, wenn auch für ein edleres Element als die Erde, doch als sinnlich-körperlich an.[367]) „Von der Mondessphäre an," sagt er de somn. I. p. 585. mit den Forschern übersinnlicher Dinge (οἱ φροντισταὶ τῶν

367) Vergl. S. 190. f.

μετεώρων), „dem letzten der himmlischen Kreise, aber dem ersten derselben nach uns zu, ist die Luft bis auf die äußerste Oberfläche der Erde überall hin ausgedehnt.“ [368]) Sie waren also schlechthin, mochten sie auch noch so vorzügliche Glieder der sinnlichen Welt ausmachen, mochten sie aus noch so edler und gottesfähiger Materie gebildet sein, mochte sich mit ihnen auch in noch so vollkommner Weise der göttliche Geist vereinigt und sie zu noch reinerer Intelligenz erhoben haben, als die menschliche ist, wie alles Uebrige, was irgendwie mit der Materie verbunden war, als Abbilder des Logos und von diesem in die Materie übergeprägt zu betrachten. Auch war Philo dieser Ansicht selbst. „Die Seele des Asketen“, sagt er de somn. I. p. 582., „steigt in ungeregelter Bewegung bald auf-, bald abwärts. Fährt sie glücklich und hebt sie sich zur Höhe: so wird sie von den urbildlichen und unkörperlichen Strahlen der Quelle der Vernunft, des vollkommnen Gottes, umleuchtet. Wenn sie aber herabsteigt und nur von fern blickt, von jenen Abbildern, welche man Engel nennt.“ [369])

Allein gar oft überwog der Grundsatz, daß die Quelle der Vernunft durch nichts Irdisches getrübt werden dürfe, alle

368) S. auch de conf. ling. p. 342.

369) Die Stelle im Urtexte lautet so: *ἡ ἀσκητικὴ διάνοια κινήσεσιν ἀνωμάλοις πρός τε εὐφορίαν καὶ τοὐναντίον χρωμένη καὶ τρόπον τινὰ ἀνιοῦσα καὶ κατιοῦσα συνεχῶς, ὅταν μὲν εὐφορῇ καὶ πρὸς τὸ ὕψος αἴρηται, ταῖς ἀρχετύποις καὶ ἀσωμάτοις ἀκτῖσι τῆς λογικῆς πηγῆς τοῦ τελεσφόρου θεοῦ περιλάμπεται, ὅταν δὲ καταβαίνῃ καὶ ἀφορᾷ, τῶν ἐκείνων εἰκόσιν [ἀθανάτοις λόγοις], οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους.* Ich habe in der Uebersetzung die W. *ἀθαν. λόγ.* hinweggelassen. Da von den Luftgeistern hier die Rede sein muß, indem unter den *ἀρχετύποις — θεοῦ* nur die Logi verstanden werden können und außer wenn jener oder dieser gedacht wird nirgends bei Philo Engel erwähnt werden: so werden in dieser Stelle, wenn man die Lesart unverändert beibehält, die Luftgeister mit dem Namen Logi bezeichnet. Da diese einzige Ausnahme gegen die durchgreifende philonische Terminologie streiten würde: so halte ich diese Worte für ein am falschen Orte eingerücktes Glossem zu den Worten *ταῖς ἀρχετύποις* u. s. w.

Rücksicht auf anderweit Gebilligtes [370]) und indem er eben diese Geister als solche Quelle betrachtete, nannte er sie dennoch, wie erwähnt, wiederholt körperlose Grösen. [371])

Diese Bezeichnung konnte nun schon auch noch bei Festhaltung der materialen Wesenheit dieser Luftgeister einige Entschuldigung zulassen, da Philo diese höhern Vernunftwesen doch aus einem weit reinern Elemente gebildet dachte, als die Menschen und folglich jene ungleich weniger körperlich waren, als diese. Es hätte also vielleicht auch erlaubt sein mögen, sie im Gegensatze gegen die ungleich gröbern menschlichen Körper unkörperliche zu nennen. [372]) Allein unentschuldigbar bleibt es, wenn Philo durch die Namen und die Prädicate, die er ihnen beiden gemeinschaftlich beilegen konnte, zur Bequemlichkeit verwöhnt und durch jenes anderweite Interesse in Betreff des Ursprungs der vernünftigen Menschenseele bestochen, seinen Luftgeistern nun auch fernerweit beilegte, was sich nach ihm, wie

370) Diese Verwechselung erleichternd wie erweiternd trat allerdings noch das andere Moment hinzu, daß die Schrift die Mittelwesen überhaupt mit dem Namen der Engel belegte, der sich dann auf die verschiedenen von Philo aufgestellten Gattungen gemeinschaftlich übertrug und diese in so nahe Berührung brachte, daß die Grenzen derselben unscheinbar zu werden anfingen und auch die Luftgeister und Logi nicht mehr scharf auseinander gehalten wurden. Für Letzteres ein besonderer Beweis in Note 369., falls die vorgeschlagene Aenderung nicht Statt haben sollte. — Im Allgemeinen hierzu zu vergleichen die Stelle de gigant. p. 286., welche nur Einer Wesensgattung (*ὑποκείμενον*) überweltlicher Mittelwesen einen Platz einräumt. Die Worte: *ψυχὰς οὖν καὶ δαίμονας καὶ ἀγγέλους ὀνόματα μὲν διαφέροντα ἓν τε καὶ ταὐτὸν ὑποκείμενον διανοηθεὶς ἄχθος βαρύτατον ἀποθήσῃ, δεισιδαιμονίαν.*, wie denn auch in Wahrheit alle dergleichen Zwischenwesen in Folge der pantheistischen Grundsätze des Philo auf gleiche Weise *δυνάμεις θεοῦ* von ihm genannt werden konnten, de plantat. N. p. 216.

371) De conf. ling. p. 345.: *ἔστι — — κατὰ τὸν ἀέρα ψυχῶν ἀσωμάτων ἱερώτατος χορὸς κ. τ. λ.*, de plant. N. p. 216. u. ö.

372) Doch ist es schon bedenklicher, wenn Philo de somn. I. p. 586. von ihnen sagt, sie seien *νοῦς ὅλος δι' ὅλων καθαρώτατος.*

Dieß aus ſeinen anderweiten Lehrſätzen hervorgeht, nur mit der durchgängigen Freiheit von Körper und Materie vertrug, die allerdings das Erklärungsprincip der menſchlich-vernünftigen Seele für ſich anſprach.

Die Materie war ihm Trägerin der perſönlich-[373]) ſündlichen Unvollkommenheit. Es konnte demnach eben ſo wenig einige perſönliche Unvollkommenheit ohne Materie von ihm gedacht werden, als daß er Etwas als perſönlich vollkommen gut hätte anſehen können, ſo lange es noch das Materiale an ſich trug. Da nun Philo einmal um der Erfahrung, die eine Verſchiedenheit der Individualität in dieſer ſinnlichen Welt forderte, einigen Anhalt in ſeinen Principien zu gewähren, in der (freilich, wie er ſonſt meinte, eigenſchaftsloſen) Materie verſchiedene Grade der Empfänglichkeit für die geiſtig-ſchaffende Wirkſamkeit Gottes annahm: ſo hätte man Nichts weiter dagegen einwenden mögen, wenn er den höhern vernünftigen Weſen, die aus einem weniger unvollkommnen Theile der Materie gebildet ſein ſollten, mit einer reinern Natur [374]) ein höheres Glück und einen bedeutendern Wirkungskreis eingeräumt hätte, als den Menſchen, deren geiſtiges Leben und darum

---

373) Nicht weſentliche, welche auch ohne Materie denkbar war, wie Dieß ja bei den göttl. Kräften der Fall war, die doch nicht in gleicher Vollkommenheit mit dem Urweſen gedacht werden konnten (ſ. S. 269. N. 274.). Dieſe waren aber doch für ihren einmal weſentlichen Zuſtand vollkommen. Erſt mit der Materie und dem Körperlichen entſtand die Möglichkeit freier, perſönlicher Unvollkommenheit oder Sünde, wie wir bald näher ſehen werden.

374) Dieß ſogar nothwendig, da nach den ſpäter noch näher zu erläuternden Sätzen je reiner die Materie, deſto vollkommner das Geſchöpf gedacht werden mußte. Deßhalb konnte Philo böſe Engel d. h. Weſen reinerer Natur und doch böſartiger als die Menſchen nicht denken. Er polemiſirt auch gegen ſolchen Aberglauben der Menge und verſteht unter böſen Engeln einzig die, welche ergriffen von Liebe zu dem Irdiſchen ſich dieſem näher vermählen und Menſchen werden de gigant. p. 285. sq. Dunkel iſt die Stelle de provid. §. 81.

auch Wirken und Glück vermöge der gröbern Materie, die sie trugen, gröſsern Störungen ausgesetzt war. Er konnte noch ohne weitere Widersprüche von seinem Standpunkte aus befürchten zu müssen sie Engel nennen,[375]) den Logis zu Genossen geben und mit diesen für das Wohl der Menschen thätig achten.[376]) Allein wesentlich verändert wurden diese Behauptungen und mit seinen Grundsätzen unverträglich, wenn er sie frei sprach von aller Sündlichkeit und die, welche er noch mit Materie verbunden denken mußte, unerfaßlich sein ließ vom Bösen.[377]) Was wäre dem Göttlichen selbst für ein Vorzug geblieben, wenn es nicht eben dieser war, daß es unerfaßlich vom Bösen in einer unbegrenzten Vollkommenheit vorleuchte?

So ungereimt nun diese vollkommne Makellosigkeit der höhern vernünftigen Wesen in ihrer Verbindung mit der Ma-

375) De gigant. p. 284. Dieß dann freilich nicht in dem vollen Umfange in welchem bei dem Logos und den Logis geschah, s. S. 259. Note 259., aber doch wol in der vorsehenden Wirksamkeit (s. l. l. p. 285.: *als* [nämlich der nicht zur Materie übergegangenen Luftgeister] *ἀφιερωθείσαις καὶ τῆς τοῦ πατρὸς θεραπείας περιεχομέναις ὑπηρέτας καὶ διανόησις ὁ δημιουργὸς εἰωθὼς χρῆσθαι πρὸς τὴν τῶν θνητῶν ἐπίσκεψιν.*) de conf. ling. p. 345. Der Begriff eines Engels war demnach weiter als der Begriff des Logos, weßhalb auch beide theils verbunden, theils geschieden neben einander herliefen, s. leg. alleg. III. p. 93. 94. — De sacrif. p. 131. bestimmt er die Engel überhaupt dahin: sie seien *στρατὸς θεοῦ, ἀσώματοι καὶ εὐδαίμονες ψυχαί.*

376) De conf. ling. p. 345. — de somn. I. p. 586.

377) De conf. ling. p. 346.: *κακίας ἀμέτοχοι.* Diese Inconsequenz kehrte in seinen Ansichten über die Sterne zurück, die, weil noch entfernter von dem eigentlichen Stützpunkte der Materie, der Erde, ihm noch geistiger und göttlicher zu sein dünkten als selbst diejenigen unter den Luftgeistern, die niemals zu einer nähern Verschmelzung mit dem Irdischen herabgestiegen waren, de gigant. p. 285. Er erkannte jedoch an, daß sie nicht ganz körperlos seien, indem sie doch mit den Sinnen wahrgenommen werden könnten, de mundi opif. p. 33. Nichts destoweniger erklärte er auch sie für *ἀνεπίδεκτα παντὸς κακοῦ* ibid. p. 16. und *ἀπαθῆ* de gigant. l. l.

terie war: so war sie doch nicht die einzige Ecke, an welche diese anstieß. Vielmehr rührte die Aufstellung und Vermischung der beiden Lehrtypen, die in dem Streben die beiden Stellen der Genesis II. 7. und VI. 1. zugleich festzuhalten und zu vereinigen ihre vorzüglichste Nahrung fand, sich noch sichtlicher. Denn wenn Philo, um die Würde der menschlichen Vernunft durch den Adel ihres Ursprungs zu erhöhen, die Luftgeister, gleichsam die Ahnen der Menschen und natürlichen Inhaber seiner vernünftigen Seele, sich selbst widerstreitend, von jeder Berührung der Materie, von jedem Makel der Bösartigkeit losgeschieden hatte: so übersah er, daß diese selbe Mühe auf der andern Seite die Unterlage untergrub, auf welcher seine ganze Ansicht überhaupt ruhen konnte.

Je entschiedener nämlich Philo die geistigen Kräfte und das Glück dieser Geister im Vergleiche zu den menschlichen hervorhob: desto schwieriger mußte es sein, Gründe aufzufinden, durch welche es klar werde, was sie wol bewogen habe, ihre frühere glücklichere Lage zu verlassen und sich durch eine engere Verbindung mit der Materie in ein Unglück zu stürzen, welches eben so schwer zu ertragen, als leicht vorherzusehen gewesen war; und wenn er behauptete, daß sie vom Bösen nicht erfaßt werden könnten: so sprach er ausdrücklich die Unmöglichkeit seiner eignen Annahme aus; denn so viel leuchtete klärlich ein, daß in Folge seiner Grundansicht über die nothwendige Nichtswürdigkeit der Materie, die bei jeder Vereinigung mit dem Göttlichen entkräftigend auf dieses wirke, [378]) jede fernere Verbindung des selbstständig Intelligenten mit der Materie als ein tiefer Fall desselben, und der Körper als ein entehrendes Gefängniß des Geistes betrachtet werden müsse [379]) und dagegen die anderweite Ansicht, die Philo einmal andeutet, nur eine sehr partiale Geltung haben könne, bei welcher er als Ursache, warum eine reinere Intelligenz sich mit der gröbern Ma-

378) S. S. 196. f.

379) Worüber das Genauere bald.

terie verbunden habe, ihren Wunsch, auch das Jedische zu beschauen und näher kennen zu lernen angibt.[380])

Uebrigens läßt sich schon aus diesen mannichfachen Anstößen, welche diese Lehre von den höhern Geistern in dem Gesammtkreise philonischer Weisheit fand, an sich mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, was sich auch durchgängig bewährt, daß sie in diesem noch lange nicht zu jener Bedeutsamkeit gediehen war, welche ihr die späteren alexandrinischen Philosophen beilegten, denen sie so sehr behagte, daß sie ihr einen Ehrenplatz in ihren philosophischen Systemen einräumten und lieber anderweite Ansichten möglichst ihr accommodirten, als daß sie sie hätten fallen lassen. Dagegen werden wir bei Philo nur noch einige schwache Anklänge an diese Lehre überhaupt und den besprochenen Lehrtypus insbesondere in dem Fortgange dieser Darstellung durchhören.

Als Hauptresultat seiner bisherigen Untersuchungen über die durch die Erfahrung gegebene Verschiedenheit der weltlichen Gegenstände hatte sich nun die Ueberzeugung hervorgebildet, daß die menschlich vernünftige Seele sich wesentlich von allen andern unterscheide und über alle andere erhaben sei. Zwar mochte Alles, was in der Welt sich unter intelligenten Formen offenbarte — und was hätte nicht auf solchen Vorzug Anspruch gemacht? — göttlich genannt werden; denn einen Unterschied zwischen Intelligentem und Göttlichem erkannte Philo nicht an: aber in welch' ungleich höherem Sinne war bei ihm die vernünftige Seele göttlichen Geschlechts! Alles Uebrige außer ihr

---

380) De conf. ling. p. 331.: *οἱ κατὰ Μωσῆν σοφοὶ πάντες εἰς ἀγόνται παροιμοῦντες· αἱ γὰρ τούτων ψυχαὶ στέλλονται μὲν ἀποικίαν δή ποτε τὴν ἐξ οὐρανοῦ. Εἰώθασι δὲ ἕνεκα τοῦ φιλοθεάμονος καὶ φιλομαθοῦς εἰς τὴν περίγειον φύσιν ἀποδημεῖν. Ἐπειδὰν οὖν ἐνδιατρίψασαι σώμασι τὰ αἰσθητὰ καὶ θνητὰ δι' αὐτῶν πάντα κατίδωσιν ἐπανέρχονται ἐκεῖσε πάλιν, ὅθεν ὡρμήθησαν τὸ πρῶτον, πατρίδα μὲν τὸν οὐράνιον χῶρον, ἐν ᾧ πολιτεύονται, ξένον δὲ τὸν περίγειον ἐν ᾧ παροίκησιν νομίζουσαι.*

war durch die innigste Verbindung des Göttlichen mit dem Materialen entstanden, die Kraft des Göttlichen war in ihm gebrochen, wenn auch das Wesen desselben nicht vernichtet; sein selbstständiges, schöpferisches, freies Wirken war geschwunden, nur Schatten noch von jenem waren geblieben, nur Spuren, die heller oder minder hell hervortraten, je nachdem sie in edlere und unedlere Materie sich übergeprägt hatten. Die menschlich vernünftige dagegen war als solche rein göttlich, sie war im eigensten Sinn ein Ausfluß, ein Sprößling des Göttlichen.

Somit war allerdings ein Einwand zurückgedrängt, der ihm wol früher entgegen gelegt werden konnte, als er Alles, was nur immer den Sinnen erfaßlich vorlag, für göttlichen Ursprungs, ja, für göttlichen Wesens achtete. Denn vermochte das Göttliche das Urgöttliche zu schauen, wie Dieß von Philo ausgesprochen war: so schien auch Alles in der Welt auf solches Schauen einen gerechten Anspruch erheben zu können, dem doch die Erfahrung, wenn irgend etwas Anderem, sichtlich widersprach. Dieser Einwand trat nun zurück. Eben nur das Göttliche vermochte die Anschauung des Höchsten anzustreben und nur Eines unter allen weltlichen Dingen war lauter göttlich — die menschlich-vernünftige Seele.

An solche Entgegnung dieses am nächsten liegenden Einwandes schloß sich nun aber ein anderer geradehin entgegengesetzter sehr natürlich an, der auch berücksichtigt sein wollte: Wie viel zählte man denn Menschen aus ihrer Gesammtzahl, die trotz Dessen, daß ein rein vernünftiger, ein rein göttlicher Geist in ihnen wohnte, stark genug am Geiste waren, um sich in diesem vollkommnen Sinne gottverwandt zu fühlen; oder wie Viele zählte man ihrer, die ihre Wünsche auch nur bis zu der Sehnsucht das Göttliche zu schauen geläutert hatten? War das rein Göttliche als solches befähigt, Gott zu schauen, wie er ist; und war der menschlich-vernünftige Geist als solcher göttlich: wie mochte es kommen, daß thatsächlich so wenige Menschen, wenn schon alle Träger dieses rein göttlichen Geistes, eines solchen Schauens genossen und wozu waren denn

alle philoſophiſchen Unterſuchungen, wozu alle die ſchwierigen und nun ſcheinbar kleinlichen Mittel nöthig, die Philo zur Erreichung dieſes Ziels empfahl, als: Unterricht, Selbſterkenntniß, Askeſe und wie ſie ſonſt Namen haben mögen, die wir ſpäterhin in den Mittheilungen über ſeine Ethik kennen lernen werden? Was konnte fehlen, wo weder Sehnſucht zum Ziele fehlen konnte, noch Kraft, ſolcher Sehnſucht zu willfahren? —

Doch auch dieſer Einwand verletzte die philoniſchen Speculationen nicht. Denn wenn Philo behauptete, daß der menſchliche Geiſt, als ſolcher, eine völlig und rein göttliche Subſtanz ſei, die denn freilich an ſich Gott hätte ſchauen können: ſo war er doch fern davon, von dem Menſchen als Geſammtweſen Solches zu prädiciren. Vielmehr überzeugte ihn daſſelbe Anſehen, welches Philo der Erfahrung auf ſeine philoſophiſchen Entſcheidungen einräumte, als er ihr zu Folge eine Verſchiedenheit der ſinnlichen Gegenſtände in Rückſicht auf ihre Gottesnähe annahm, die vernünftige Menſchenſeele darin vor Allem auszeichnete, deßhalb zur Erklärung ihres Urſprungs eine beſondere Gotteskraft annahm und dieß Alles mit ſeinen philoſophiſchen Principien, aus denen es ſo wenig an ſich abgeleitet werden konnte, daß es mit ihnen nicht einmal recht verträglich ſchien, auf die Weiſe in Zuſammenhang ſetzte, wie wir Dieß bisher ins Einzelne gehend darzulegen bemüht waren; daſſelbe Anſehen der Erfahrung überzeugte ihn auch, daß der Menſch keineswegs allein aus einer vernünftigen Seele beſtehe, nicht in ſeinem Ganzen der Klaſſe vernünftiger Weſen angehöre, ſondern daß er auch einem Theile nach zu den vernunftloſen gezählt werden müſſe, ja, daß ſich aus allen 3 Klaſſen der letztern, der nur leidenden Beſchaffenheit, der natürlichen und der Seelen-Kräfte [381]) ſich Etwas in ihm vorfinde. Phi-

381) Der Menſch hatte demnach eine doppelte Seele, eine vernünftige, als Princip der Selbſtbeſtimmung und eine vernunftloſe, als Princip des Lebens, cf. qd. det. pot. insid. p. 170. — de specc. legg. edit. opp. Mang. T. II. p. 356. — qu. rer. div. h. p. 489. Er nennt dieſe deßhalb διμοιρος, vergl. de congressu quaer.

so führet Dieses aus leg. alleg. II. p. 1001.: „Die nur leidende Beschaffenheit", sagt er, „ist auch dem Unbeseelten eigen, Steinen und Hölzern; die Knochen in uns, die den Steinen ähneln, haben ebenfalls Theil an ihr. Die natürlichen Kräfte erstrecken sich auf die Gewächse, aber auch bei uns sind die Nägel und Haare den Gewächsen ähnlich — — —. Eine Seele haben auch die vernunftlosen Geschöpfe, aber auch unser Geist hat Etwas, was den Seelen der vernunftlosen Geschöpfe entspricht." So lehrte ihn denn die Erfahrung den Menschen als ein Gemisch beider Naturen, [382]) als ein Wesen kennen, das, wie die Welt in ihrem Großen und Ganzen, das

---

erudit. grat. p. 428. — Sie ist ihm aber auch τριμερὴς, wenn er in platonischer Weise in der ψυχὴ ἄλογος den θυμὸς, den Drang thätig zu sein und die ἐπιθυμία das Begehrungsvermögen unterscheidet, vergl. de conf. ling. p. 323. Diese Kräfte theilte Philo denn auch wie Plato den einzelnen Theilen des Körpers zu, τὸ λογικὸν dem Kopfe, τὸ θυμικὸν der Brust, τὸ ἐπιθυμικὸν dem Unterleibe leg. alleg. I. p. 53. III. p. 82. Er pflichtet jedoch auch anderwärts der stoischen Eintheilung der menschlichen Kräfte in 8 Theile bei, vergl. de mundi opif. p. 27.: τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τὸ δίχα τοῦ ἡγεμονικοῦ μέρος ἑπταχῇ σχίζεται πρὸς πέντε αἰσθήσεις καὶ τὸ φωνητήριον ὄργανον καὶ ἐπὶ πᾶσι τὸ γόνιμον. — quod deter. pot. ins. p. 185. — leg. alleg. I. p. 42. Oft theilt er auch den Menschen schlechthin in Körper und Seele leg. alleg. III. p. 90. — de sacrif. p. 149. u. ö.

382) διφυὲς ζῶον qd. det. pot. insid. p. 170. — ἐξ ἀλόγου καὶ λογικῆς συνυφανθεὶς φύσεως de profug. p. 461. Es kehrt sehr oft wieder, daß der Mensch von Philo mit Namen genannt wird, die ein Gemisch und Aehnliches bezeichnen. So heißt er συμφόρημα de sacrif. p. 149., ὕφασμα, πλέγμα, κρᾶμα, σύνδετον ζῶον de temulantia p. 255., σύγκραμα de nom. mutat. p. 1073., συγκρίμα quod det. pot. ins. p. 170., σύστημα de migrat. Abrah. p. 404., κατασκευὴ σύνδετος de mundi opif. p. 30. Doch Dieses keineswegs immer mit alleiniger Rücksicht darauf, daß das Vernünftige mit dem Vernunftlosen in ihm vereinigt sei. Bisweilen soll dadurch vielmehr der Mensch nur in Gegensatz gegen das Ureine treten, in welchem überhaupt keine Mehrheit ist. Vergl. leg. alleg. II. p. 1007.

Vernünftige und das Vernunftlose, den Himmel und die Erde verband, und so gleichsam selbst eine kleine Welt bildete, wie ihn denn auch Philo zu den wiederholtesten Malen in diesem Sinne mit diesem Namen bezeichnet. Mit leichtem Widerspiele erschien dann auch die Welt als großer Mensch,[383]) im passenden Vergleiche; denn war die Welt nach Philo durch den Verband der Intelligenz mit der Materie entstanden: so rief eine wiederholte Vereinigung beider den Menschen hervor.

Der sinnlich-sichtbare Mensch war also ein Doppelwesen, gemischt aus vernünftigem und vernunftlosem Elemente. Philo konnte ihn darum nicht in allen seinen Theilen als ein Erzeugniß des göttlichen Geistes betrachten, sondern nur in wie weit er der Vernunft theilhaftig war forderte und erlaubte er die unmittelbare und höhere Gotteskraft zu dem Erklärungsgrunde seines Daseins; denn eben nur diese Vernunft in ihm schied sich wesentlich von allem übrigen Geschaffenen aus und führte ihn zu Gott. Es wäre grundlos und widersprechend gewesen, wenn Philo den besondern göttlichen Einfluß auch auf die vernunftlosen Theile des Menschen übergedehnt hätte, die er ja selbst mehr oder weniger mit den übrigen vernunftlosen Gegenständen der sinnlichen Welt übereinstimmend glaubte. Sie fanden ihren Erklärungsgrund in gleicher Weise, wie diese entstanden gedacht wurden. Die Intelligenz, die auch in diesen Formen vorlag, forderte als Urheberin eine intelligente Ursache, welche, weil Planloses dem Intelligenten entgegensteht, sich einen Plan oder in Rücksicht auf die verschiedenen Theile des Vernunftlosen im Menschen sich Pläne entwarf, wie sie ihn bilde. Mit Wenigem in Phi-

383) Die Welt ὁ μέγιστος καὶ τελειότατος ἄνθρωπος de migrat. Abrah. p. 422. — quis rer. div. haer. p. 502.: ἐθαύμασαν ἔνιοι καὶ τῷ παντὶ κόσμῳ τὸ βραχύτατον ζῶον, ἄνθρωπον, ἴσον ἀποφῆναι, καταδόντες, ὅτι ἑκάτερον ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καθέστηκε λογικῆς, ὥστε καὶ ἐναλλάττοντες βραχὺν μὲν κόσμον τὸν ἄνθρωπον, μέγαν δὲ ἄνθρωπον ἔφασαν τὸν κόσμον εἶναι., de poster. C. Mg. T. I. p. 236. — de plant. N. p. 218. — de vita Mos. I. p. 673.

lo's Sprache: Nicht das göttliche Pneuma allein, auch der Logos, oder die Logi wirkten mit ihrer Kraft zur Hervorbringung der erdbewohnenden Menschen.

Es bedarf Dieß noch einiger Worte zur Erklärung, indem durch diese die Gränze, wie ich hoffe, klar dargestellt werden kann, die zwischen dem Pneuma und dem Logos bei Philo läuft. Der Logos als die geistige Welt umfaßte allerdings auch die Idee des Menschen, wie er ja die Ideen oder Pläne zu allen Einzeldingen enthielt, die sich in der sinnlichen Welt wiedergaben, allein nur des Menschen, in wie weit er, vernunftlos, mit intelligenter Form bekleidet war. Denn es war bei Festhaltung einer stets gleich vollkommnen Wirksamkeit Gottes, welcher Philo alles Uebrige nachsetzte, unmöglich, den Menschen (die Idee des Menschen) in der geistigen Welt, den Philo den himmlischen nannte [384]) und von jeder vergänglichen und überhaupt irdischen Wesenheit frei glaubte, geistiger und göttlicher zu denken, als irgend eine der übrigen Ideen der Geisterwelt; zu keiner war noch irgend etwas Materiales hinzugetreten. [385]) Glaubte nun Philo auf das Zeugniß der Erfahrung hin sich überzeugt halten zu müssen, daß der Mensch, wie er in der Wirklichkeit vorlag, oder „der irdische, aus der zerstreuten Materie, welche man Staub nennt, zusammengebildete Mensch“ [386]) wesentlich gottverwandter sei, als alle übrigen sinnlichen Dinge; glaubte er ferner, daß zur Erklärung dieses Unterschieds das Einwirken einer besondern Gotteskraft angenommen werden müsse: so konnte diese die Vernunft erweckende, die menschliche Gottesverwandtschaft erzeugende göttliche Segenskraft, die er eben Pneuma nannte, nicht

384) Leg. alleg. I. p. 46.: *τὸν οὐράνιον ἄνθρωπον φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχον.* — ibid. p. 57. *ὁ τέλειος ἄνθρωπος* genannt, s. oben S. 256. Note 252.

385) *αἰσθητὸν ἐν ἰδέαις οὐδέν* ibid. p. 45. s. oben Note 252.

386) *ὁ γήϊνος, ὃς ἐκ σποράδος ὕλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη* ibid. p. 46.

nicht in der geistigen Welt selbst oder im Logos thätig sein, sondern er mußte, wie er Dieß auch ausdrücklich behauptete, annehmen „daß Gott die erdgewordene, dem Körper bereits befreundete Intelligenz seines göttlichen Geistes gewürdigt habe“.[387] Und Zeugniß hierfür schien ja auch die Schrift zu geben, wenn sie (Genes. II. 7.) lehrte: „Gott bildete den Menschen, indem er Staub von der Erde nahm und ihm (diesem Staubgebilde) Odem des Lebens ins Angesicht hauchte“.

So kam Philo sehr natürlich zur Annahme einer Mehrheit schöpferischer Kräfte zur Erklärung des Menschen, wie er in der Wirklichkeit vorlag, deren Wirksamkeit er dann auch folgerecht auf den Menschen allein unter allen sonstigen sichtbar-sinnlichen Gegenständen der Erde beschränkte, da in deren Kreise sich keine anderweiten vernünftigen Wesen darstellten,[388] wobei er es denn, wie man im Voraus vermuthen kann, nicht übersah auf den zufällig günstigen Umstand aufmerksam zu machen, daß auch Moses gerade von den Schöpfern des Menschen in der Mehrzahl redet. Vielmehr berief er sich hierauf für seine Zwecke zu den wiederholtesten Malen. „Moses“, sagt er de profug. p. 460., als er über die Weltschöpfung philosophirt, „behauptet, daß alles Uebrige von Gott hervorgebracht werde, bei dem Menschen allein erklärt er, daß jener sich der Beihülfe Anderer bedient habe; denn „„Gott sprach:““ sagt Moses Genes. I. 26., „„Lasset uns Menschen machen nach unserm Bilde,““ und deutet durch das: Lasset

---

387) l. l.: ἠξίωσεν ὁ θεὸς τὸν γηγενῆ καὶ φιλοσώματον νοῦν πνεύματος θείου ἀλλ' οὐχὶ τὸν κατὰ τὴν ἰδέαν γεγονότα καὶ τὴν εἰκόνα ἑαυτοῦ., de opif. m. p. 30.: τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἐπὶ μέρους ἀνθρώπου τὴν κατασκευὴν σύνθετον εἶναι φησιν ἐκ γεώδους οὐσίας καὶ πνεύματος θείου., leg. alleg. I. p. 55.

388) Für die Luftgeister mußte er natürlich einen ähnlichen Entstehungsproceß postuliren, dessen er jedoch nicht Erwähnung thut.

uns auf eine Mehrzahl hin. Es könnte nun wol Jemand in Ungewißheit sein" (fügt Philo an einem a. O. bei), [389]) „warum er allein des Menschen Schöpfung nicht Einem Bildner, sondern anscheinend mehren übertragen habe. Denn sollte wol Der, dem Alles Gehorsam leistet, irgend Eines bedürfen? Oder wie? Als er den Himmel schuf und die Erde und das Meer bedurfte er keines Mitarbeiters, den Menschen aber, dieß so kleine und hinfällige Geschöpf, vermochte er nicht ohne Beistand Anderer allein für sich selbst herzustellen?" Philo konnte nach dem früher Angeführten sicher nicht in Verlegenheit sein, diese Erscheinungen zu deuten, wenn er auch bescheiden einräumt, daß Gott allein die wahre Ursache wissen möge. In dem Frühern war die Lösung schon gegeben, die wir de profug. l. l. finden. „Der Vater des Alls", sagt er, „unterredet sich hier mit seinen Kräften (den Logis), denen er den sterblichen Theil unserer Seele zu bilden übergab, daß sie seine Kunst nachahmen möchten, (die er bewies) als er das Vernünftige in uns schuf." Diese Fassung der Antwort war jedenfalls die seiner eigensten Ansicht am meisten oder vielmehr allein entsprechende; und war auch die andere, die sich bei ihm findet, mit ihr verwandt: so hatte sich doch zugleich mit einer etwas andern Wendung etwas Fremdartiges und Anstößiges in der philonischen Gedankenreihe daran geknüpft. Sie findet sich öfter wiederholt. [390]) Wir entnehmen die Darstellung aus dem B. de mund. opif. p. 16.: „Unter dem Vorhandenen", sagt hier Philo, „ist Einiges weder der Tugend noch des Lasters fähig, wie die Pflanzen und die unvernünftigen Geschöpfe, jene weil sie seelenlos sind und von einer natürlichen Kraft bestimmt werden, die selbst der Vorstellung unfähig ist. Diese weil sie des Geistes (im strengern Sinne) und der Vernunft entbehren. Denn gleichsam Wohnsitz der Bosheit, wie der Tugend ist der Geist und die Vernunft, in welchem diese

389) De mund. opif. p. 15.

390) De conf. linguar. p. 345. sq. — de profug. p. 460.

ihrer natürlichen Beschaffenheit gemäß verweilen. Anderes ist nur der Tugend theilhaftig, wie die Sterne — — — —. Anderes endlich ist gemischter Natur (μικτῆς φύσεως), wie der Mensch, der das Entgegenstehende in sich aufnimmt, die Einsicht und die Thorheit, die Mäßigung und die Zügellosigkeit, die Männlichkeit und die Feigheit, die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit und um es kurz zu sagen: Gutes und Böses, Schönes und Schändliches, Tugend und Laster. Dem Vater aller Dinge, Gott, ist es nun vollkommen angemessen, wenn er das Vortreffliche durch sich allein schafft, wegen der Verwandtschaft desselben mit sich selbst. Auch wenn er das Gleichgültige (ἀδιάφορα) hervorbringt, ist es nicht unanständig; denn dieß ermangelt eines Gegensatzes gegen ihn und der Bosheit. Die gemischten Gegenstände zu bilden steht ihm aber theils zu, theils nicht zu. Es steht ihm zu wegen der beigemischten vortrefflichern Idee; es steht ihm nicht zu wegen der entgegengesetzten schlechtern. Deßwegen sagt Moses allein bei dem Ursprunge des Menschen, daß Gott gesprochen habe: „„Wir wollen Menschen schaffen““, was die Hinzunahme Anderer als Mitarbeiter andeutet, damit, wenn der Mensch bei untadeligen Absichten und Thaten recht handelt, es Gott dem Herrn über Alles zugeschrieben werde, im Gegenfalle Andern, seinen Untergebenen. Denn dieser Gott kann seinen Erzeugten nicht Ursache von irgend etwas Bösem sein.“ Hier also und ähnlich öfter ein anderer Grund für die Mehrheit schöpferischer Potenzen bei Hervorbringung des Menschen.[391]) Einiger Zusammenhang zwischen diesem und dem frühern exegetisch-philosophischen Versuche liegt Jedem klar vor. In beiden war und blieb doch die Fähigkeit des Menschen zu vernünftiger Selbstbestimmung neben seinem sinnlichen Bestandtheile die Unterlage zur Beantwortung der Frage: wie der Mensch allein mehren Schöpfern sein Vorhandensein zu verdanken haben möge — denn auf das Vorhandensein menschlicher Freiheit

391) Ein listiger Mittelweg ist eingeschlagen de nom. mut. p. 1049.

war ja auch die Möglichkeit menschlicher Tugend hingewiesen —; [392]) allein sie war in beiden auf verschiedene, sich nicht eben freundlich berührende, Weise gefaßt. Während der frühern Ansicht gemäß die Vernunft des Menschen überhaupt, das Vermögen sich selbst zu bestimmen an sich, also die Fähigkeit zwischen Tugend und Laster selbstständig zu wählen dem Philo Zeuge daß er göttlichen Geschlechts sei und Mitgabe des letztern zu sein schien: schränkte er sich dann dahin ein, daß der Mensch nur insofern er gut zu handeln vermöge Gottes Geschöpf sein könne. Der Grund solcher Einschränkung ist offenbar ein philosophisches Mißverständniß. Philo fürchtete Gott selbst als Urheber des Bösen zu bezeichnen, wenn der freie Wille desselben nächste Quelle, Gott aber wieder der Urheber dieses sein sollte, und die innersten Fugen seines philosophischen Gebäudes wären erschüttert worden, wäre er jemals davon abgewichen, daß Gott die unveränderlichste Summe aller Vollkommenheit und die unversiegbare Quelle derselben sei. [393]) Darum wagte er es nicht die besondere dem Menschen eigenthümliche Fähigkeit, sich selbst auch zum Bösen frei

---

392) S. Seite 301. ff.

393) De agricult. p. 206.: *εἰσί τινες οἱ τὸ εὐσεβὲς ἐν τῷ πάντα φύσκειν ὑπὸ θεοῦ γενέσθαι, τά τε καλὰ καὶ τὰ ἐναντία περιγράφοντες· πρὸς οὓς ἂν λέγοιμεν, ὅτι τὸ μὲν ὑμῶν ἐπαινετόν ἐστι τῆς δόξης, τὸ δ' ἔμπαλιν ψεκτόν· ἐπαινετὸν μέν, ὅτι τὸ μόνον θαυμάζει τίμιον, ψεκτὸν δὲ, παρ' ὅσον ἄνευ τομῆς καὶ διαιρέσεως. Ἐδεῖ γὰρ μὴ φύραι καὶ συγχέαι· οὐ πάντων ἀθρόως ἐπαφῆναντας αἴτιον, ἀλλὰ μετὰ διαστολῆς μόνων ὁμολογῆσαι τῶν ἀγαθῶν.*, de prof. p. 463. Hieran schließt sich auch eine eigentlich eben so inconsequente Behauptung, daß Gott das Gute selbst thue, das Ueble aber durch seine Kräfte geschehen lasse. Vergl. de conf. ling. p. 346.: *μόνον ἀγαθῶν ἐστιν ὁ θεὸς αἴτιος, κακῶν δὲ οὐδενὸς τὸ παράπαν· ἐπειδὴ καὶ τὸ πρεσβύτατον τῶν ὄντων καὶ τελειότατον ἀγαθὸν αὐτὸς ἦν. Ἐμπρεπέστατα δὲ τὰ οἰκεῖα τῇ ἑαυτοῦ φύσει δημιουργεῖν, ἄριστα τὸν ἄριστον, τὰς μέντοι κατὰ πονηρῶν κολάσεις διὰ τῶν ὑπ' αὐτὸν βεβαιοῦσθαι.*, de profug. p. 460. — de Abrah. p. 370.

zu bestimmen und dieß zu üben, die diesen nicht minder wesentlich von den übrigen sinnlichen Gegenständen ausschied, als die entgegengesetzte, auf gleiche Weise, wie diese, von einer unmittelbaren, göttlichen Wirksamkeit abzuleiten. Wie wenig berücksichtigte er doch, was ihm nicht ganz entging, [394]) daß dieß sein allzuängstliches Streben, auf die göttliche Natur auch nicht den Schein des Bösen fallen zu lassen, die Klage, daß er Böses zu dem Urgrunde alles Guten mische, erst begründe! So lange nämlich das Böse der freien Selbstbestimmung des Menschen gemäß geschah, so lange hatte auch der Mensch allein, mit der Fähigkeit sich anders zu bestimmen, die Verantwortlichkeit, warum er sich gerade für das Böse bestimmt habe und es berührte Gott gar nicht, daß die Menschen doch zuletzt erst durch ihn in den Stand gesetzt worden seien, böse zu handeln. Denn wollte sie Gott zu freier Tugend erheben: so war Dieß in keiner Weise möglich, wenn er ihnen nicht das Gegentheil eben so offen ließ, wie es denn auch für ihn selbst, eben als für den Vollkommensten an sich offen stand. [395]) — Wahrheiten, die wir zwar alle bei Philo ausgesprochen finden, zu deren lebendig-klarer Anschauung er sich aber unmöglich erhoben haben konnte, da sie mit der öftern Wiederholung jener beschränkten und schädlichen Vorsichtsmaßregel gepaart sind —; denn so bald er es unternahm, die bösen Potenzen auf die natürliche Unvollkommenheit der niedern Götter zurückzuführen, denen, wie bei Plato, [396]) Theil an der Schöpfung des Menschen zugestanden ward: so schwebte diese Annahme ohne sichere

394) De mund. opif. p. 34.: *τὴν λογικὴν ἐν θνητῷ φύσιν κακοσκευακὼς αὐτοκίνητον, ὅπως ἀμέτοχος αὐτὸς ᾖ κακίας.*, qd. deter. pot. insid. p. 177.: *οὐ γὰρ ὡς ἔνιοι τῶν ἀσεβῶν τὸν θεὸν αἴτιον κακῶν φησὶ Μωσῆς, ἀλλὰ τὰς ἡμετέρας χεῖρας.* (mit Beziehung auf die zu erläuternde Stelle Genes. IV. 29.), *συμβολικῶς τὰ ἡμέτερα παριστὰς ἐγχειρήματα καὶ τὰς ἐπουσίους τῆς διανοίας πρὸς τὸ χεῖρον τροπάς.*

395) Dieß erkannte Philo ausdrücklich an de creat. princip. p. 728. — de ebriet. p. 241.

396) Tim. p. 41. sqq.

Unterlage in der Luft. Seine niedern Götter waren immer Götter, d. h. sie waren frei von aller Materie, frei von aller persönlich-sündlichen Unvollkommenheit, und wären sie es nicht gewesen, oder zum Mindesten in jenem schöpferischen Acte nicht gewesen: so hätte keinen Andern die Schuld treffen können, als Gott selbst, der ja doch die Schöpfung dieser allein übernommen hatte und auf dessen Geheiß die weitere Schöpfung geschah. So ward Gott von Philo in der That durch die letztere Deutung der Beschuldigung etwas Unvollkommenes geschaffen zu haben, ungleich näher gestellt, als durch die erstere, die er aber wegen des Scheins, jene Beschuldigung zu veranlassen, nicht durchgängig festhielt.

Diese anderweite Erfahrung nun über das sinnliche Bestandtheil im Menschen, die zu jener erstern über dessen geistig-freies und göttliches Vermögen hinzutrat, vervollständigte und vollendete die philosophische Ansicht über den Ursprung und über die eigenthümlichen Vorzüge des Menschen, wie er in der Wirklichkeit vorlag, und erklärte ihm zugleich auch, wie es doch komme, daß der Mensch, obgleich Inhaber göttlichen Wesens, doch fern stehen könne dem urgöttlichen Wesen, dem er wesentlich verwandt und entsprossen sei. Dieses menschlich-göttliche Wesen der Seele, wenn zwar an sich rein göttlich, war nun doch durch den Körper mit dem Materialen verbunden und trat hierdurch gewissermaßen in die Reihe aller übrigen weltlichen Dinge. Nur das rein Göttliche konnte aber das Urgöttliche schauen, der Mensch an sich war nichts rein Göttliches und der göttliche Geist hatte aufgehört es zu sein, als er zum Menschengeiste ward.

Allein der Nachweis des Unterschieds zwischen der menschlich-vernünftigen und göttlichen Natur, der es allerdings erklärlich machte, warum der Mensch, wenn auch göttlichen Geistes, dennoch nicht in Folge dieser hohen Vortrefflichkeit seiner Natur durch seine eigenthümliche Kraft zum Anschauen Gottes zu gelangen vermöge, schien theuer von Philo erkauft: Er schien als Opfer auch die Hoffnung von ihm zurückzufordern,

daß der Mensch jemals zu diesem auserwählten Ziele zu gelangen vermöge, welches Philo ihm gesteckt hatte.

Denn trat nun nicht der Mensch offenbar zurück in den Bereich aller übrigen weltlichen Dinge? Mochte er immerhin durch die ihm eigenthümliche Kraft, sich in seinem Denken und in seinem Wollen selbst zu bestimmen, einen ungleich höhern Grad der Verwandtschaft mit Gott beurkunden, als jene: dem Wesen nach schien er, weil gleichfalls endlich ein Gemisch aus Materialem und Göttlichem, nicht mehr von ihnen geschieden. Und war es eben das Wesen, diese Beimischung des Materialen zu dem Göttlichen, welches es den sinnlichen Dingen unmöglich machte, das Urgöttliche zu schauen; durfte diesem Urgöttlichen nur rein und lauter Göttliches nahen: so stand nicht leicht abzusehen, wie nun dem Menschen, der ja den Mangel des Wesens theilte, gelingen möchte, nicht auch den Fluch dieses Wesens zu tragen. Wohl schien es demnach zu fürchten, ob nicht der Mensch gerade reich genug sei, um seine Armuth am schmerzlichsten zu empfinden und ihm gerade nur so viel als traurigen Segen seiner himmlischen Abkunft zu lassen, daß er bei den einzelnen Regungen seiner Kraft selbst zu denken und selbst zu handeln, das Gute in seiner Vortrefflichkeit erkennen, die Tugend in ihrem beseligenden Einflusse fühlen und die unaussprechliche Wonne ahnen könne, die es gewähren müsse, wenn er dem Göttlichen angehörte, zu der vollkommensten Beschauung des Urguten gelangte und in die genaueste Verbindung mit demselben träte, ohne daß es der redlichsten Anstrengung aller seiner Kräfte möglich sei, dieß Ziel zu erreichen.

Wir würden aber in Beidem irren, wenn wir annähmen, Philo habe in der That den wesentlichen Unterschied der zwischen dem Menschlichen und den übrigen weltlichen Dinge liege, aufgegeben, oder er sei wenigstens durch seine eigne Ansicht genöthigt gewesen und habe sich dieser Nothwendigkeit nur durch einen philosophischen Gewaltstreich zu entziehen vermocht. Allerdings erschien ihm von diesem Standpunkte, wie es denn gar nicht anders sein konnte, der Körper in sehr trübem Lichte.

Er war immer das Hemmniß, was den Menschen in seiner gewöhnlichen Beschaffenheit trotz seiner vernünftigen Seele an der innigen Vereinigung mit Gott verhinderte. Er war eine drückende Last, die des Geistes Ringen nach göttlicher Vollendung und Seligkeit niederhielt und ihn an das Sinnliche fesselte; er war ein schmutziges Gefängniß, das ihm den freien Aufflug zum himmlischen Vaterlande verschloß; er war ein Grab der Seele, in welchem sie, so lange sie in ihm ruhte, in kraftlosen Schlummer versunken lag. [397]) Allerdings blieb daher immer die Vereinigung mit diesem, sie ihrer Würde und Seligkeit beraubenden Körper ein wahrer und tiefer Fall. [398]) Allein der wesentliche Unterschied des Menschen von allen andern sinnlichen Gegenständen in Folge seiner vernünftigen Seele blieb bei der Verbindung derselben mit dem Körper unverletzt; denn während der übrigen sinnlichen Dinge eigenstes Wesen eben in der Verbindung des Göttlichen mit der Materie bestand und sie in dem Augenblicke vernichtet gedacht werden mußten, in welchem sich das Göttliche (die Form) von der Materie trennte; sie also nie rein göttlich,

---

397) Daher öfter der Körper *σωματικὸς ὄγκος*, leg. alleg. III. p. 69. 73. — quod det. pot. p. 160. — de somn. I. p. 571., *δεσμωτήριον* leg. alleg. III. p. 68., *τὸ παμμίαρον δεσμωτ.* de migrat. Abrah. p. 390. Ferner spricht Philo von einer *ἔνδεσις* der Seele in den Körper de conf. ling. p. 335. — qu. rer. div. h. p. 490. und billigt das Wortspiel des Heraklits, welches *τὸ σῶμα* mit einem *σῆμα* der Seele zusammenstellt leg. alleg. I. p. 60. — de justit. p. 728. — De migrat. Abrah. p. 390.: *λάρναξ ἢ σορός*. Auf Grund von diesem Allen nennt er den Körper schlechthin *κακὸν, πονηρὸν* leg. alleg. I. p. 60. III. p. 73., jedoch natürlich nur im material-negativen, nicht im material-dualistischen Sinne.

398) *ὄλισθος γὰρ σύμπας ὁ βίος αὐτῷ* (dem wahren Menschen, d. h. dem *νοῦς* s. gleich oben im Texte) de nom. mutat. p. 1052. Auch nannte er nun gleich dem Heraklit (s. die vorhergeh. Note) das irdische Leben den Tod des wahren Menschen oder der Seele leg. alleg. I. p. 60.

folglich auch nie zum Anschauen Gottes befähigt werden konnten: war der menschlich-vernünftige Geist, dieß rein göttliche Princip auch selbstständig real und war wesentlich trennbar mit dem Materialen verbunden. Wenn demnach auch der Mensch, den die gewöhnliche Sprachweise so bezeichnete, dieses Doppelwesen vernünftiger und unvernünftiger Natur, als solches, unmöglich Gott zu schauen vermochte, weil er gleichfalls bei einer Trennung der Elemente zu sein aufhörte: so war doch die vernünftige, geistige und göttliche Potenz im Menschen, die des Menschen charakteristische Eigenschaft ausmachte und die eben deßhalb Philo den wahren Menschen [399]) nannte, hierzu an sich gar wohl befähigt und wurde sie auch in und durch ihre jetzt gewöhnliche Verbindung mit dem Materialen verhindert von ihrer Fähigkeit Gebrauch zu machen: so stand doch dieß Hemmniß, weil nicht wesentlich und natürlich mit jener Potenz verknüpft, vielleicht zu entfernen, in welchem Falle sie dann von selbst zu ihrer ursprünglichen Würde, Wirksamkeit und Seligkeit zurückgekehrt sein würde. Immer blieb also nun in ihr die Möglichkeit alles Gottschauens bedingt. [400])

---

399) *τοῦ πρὸς ἀλήθειαν ἀνθρώπου τὸ ἰδιαίτατον καὶ εὐθυβολώτατον ὄνομά ἐστιν αὐτὸ τοῦτο ἄνθρωπος, ἠρθρωμένης καὶ λογικῆς διανοίας οἰκειοτάτη πρόσρησις. Οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἐν ἑκάστου τῇ ψυχῇ κατοικῶν.*, qd. det. p. 159. — de agricult. p. 188.; *ἄνθρωπος ὁ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τίς ἂν εἴη πλὴν ὁ νοῦς;* vergl. auch qd. det. p. 180. Uebrigens erklärt sich, um Dieß hier mit zu erwähnen, daraus, daß Ph. das göttlich-vernünftige Element im Menschen den wahren Menschen nannte, wenn er im Widerspiele im göttlichen Logos den göttlichen Menschen (*ἄνθρωπον θεοῦ*) sieht, vergl. de conf. ling. p. 326. p. 341. (wonach die in dogmatischer Verkehrtheit Kritik und Geschichte über den Haufen werfende Note Mangey's [T. I. p. 427. N. l.] zu berichtigen ist). Auch nur wenn man den *ἄνθρωπος ἀσώματος* eben in diesem Sinne als Logos auffaßt wird die Stelle l. l. p. 329. klar.

400) Leg. alleg. I. p. 47.: *πῶς ἂν ἐνόησε ἡ ψυχὴ θεὸν, εἰ μὴ ἐνέπνευσε καὶ ἥψατο αὐτῆς κατὰ δύναμιν.* Daher sie auch schlechthin *ἡ ἀπήρατος ἐπιστήμη* de gig. p. 287.

Die nächste Lösung solcher Aufgabe schien offenbar der Tod darzubieten, und man möchte leicht auf die Vermuthung kommen, daß wenn Philo von der Wahrheit seiner Lehrmeinungen mit voller Seele überzeugt gewesen wäre, daß nämlich der Gipfel aller Seligkeit dieses Schauen Gottes und die unumgängliche Bedingung zu demselben zu gelangen die vollständige Körperlosigkeit sei: er den Selbstmord mit wenig ungünstigen Augen habe betrachten dürfen. Und doch ist Dem nicht also. Er verwirft das freiwillige Zerreißen des Bandes, welches den Menschen an den Körper fesselt.[401]) Und genau genommen: Unrecht hatte er selbst nach seinen Principien nicht. Zwar von dem persönlichen Fortbestehen der vernünftigen Seele selbst nach dem Tode war er für jeden Fall überzeugt und es war auch kein Raum für Zweifel daran in seinem philosophischen Lehrgebäude, weßhalb sich Philo auf Beweise dafür gar nicht einläßt. Die vernünftige Seele war, wie wir sahen, ihrem Wesen nach rein göttlich und mithin wesentlich eben so unvergänglich, als es das Urgöttliche selbst

401) Als warnendes Beispiel solcher Menschen, die das Band der Nothwendigkeit, mit welchem sie an das Sinnliche geknüpft sind, zerreißen, nennt er den Nadab und den Abiud (Levit. X. 1.), deren Handlung Gott und Moses nicht billigte. Denn da sie selbst dem Herrn opfern wollten, wurden sie durch Feuer getödtet, welches vom Herrn ausging, und Träger trugen sie in ihren (der Träger) Kleidern fort. „Diese nämlich," sagt er leg. alleg. II. p. 1097., „die sich Gott näherten und ihre sterblichen Leiber verließen, um des Unsterblichen theilhaftig zu werden, waren entblößt von dem Schmucke, der den Sterblichen zukommt. (Es ist statt der gewöhnlichen Lesart καινῆς mit Benzel zu lesen κοινῆς (καὶ θνητῆς δόξης). Mangey der ξενῆς gelesen wissen will scheint von dem Sinne der Stelle, in welcher Ph. nichts weniger als den Körper tadeln will, gar keine Ahnung gehabt zu haben.) Denn die Träger würden nicht in ihren Kleidern jene hinausgetragen haben, wenn sie nicht so entblößt von denselben gewesen wären (γύμνωσις = ἀσωματότης), daß sie jede Fessel körperlicher Nothwendigkeit (σωματικὴ ἀνάγκη) zerrissen gehabt hätten." Vergl. de Abrah. p. 389.

nur immer ſein mochte. [402]) Auch hatte dieſe ſelbſtwahr erſt zugleich mit ihrem beſondern Vorhandenſein nothwendig eine eigenthümliche Weſenheit erhalten, die ſie auf der andern Seite eben ſo beſtimmt von dem Uebrigen ausſchied, das ewig ohne irgend eine Beſchaffenheit zu denken war, ſo daß nur die menſchlich-körperloſen Seelen der Verſtorbenen, wenn ſie in dieſem Zuſtande blieben, als reine Geiſter, d. h. je nach dem Maße ihrer Reinigung als Luftgeiſter oder als vollkommen körperloſe Seelen erſcheinen mußten, die dann natürlich ungleich leichter als die Menſchen bei ihren beläſtigenden Körpern oder ſogar ihrer Natur nach und mithin ewig Gott ſchauten. Und alle dieſe Folgerungen wurden auch von Philo als die ſeinigen anerkannt und eine in Wahrheit vollkommene (d. h.

---

402) De Abrah. p. 385.: ὑπὸ σοφίας (Abraham) ἀνεδιδάχθη τὸν θάνατον νομίζειν μὴ σβέσιν ψυχῆς, ἀλλὰ χωρισμὸν καὶ διάζευξιν ἀπὸ σώματος, ὅθεν ἦλθεν ἀπιούσης., de mundi opif. p. 31.: τὸ γὰρ ἐνεφύσησεν οὐδὲν ἦν ἕτερον ἢ πνεῦμα θεῖον ἀπὸ τῆς μακαρίας καὶ εὐδαίμονος ἐκείνης φύσεως ἀποικίαν τὴν ἐνθάδε στειλάμενον ἐπ' ὠφελείᾳ τοῦ γένους ἡμῶν· ἵν' εἰ καὶ θνητὸς ὁ ἄνθρωπός ἐστι κατὰ τὴν ὁρατὴν μερίδα, κατὰ γοῦν τὴν ἀόρατον ἀθανατίζηται. Διὸ καὶ κυρίως ἄν τις εἴποι τὸν ἄνθρωπον θνητῆς καὶ ἀθανάτου φύσεως εἶναι μεθόριον ἑκατέρας ὅσον ἀναγκαῖόν ἐστι μετέχοντα, καὶ γεγεννῆσθαι θνητὸν ὁμοῦ καὶ ἀθάνατον· θνητὸν μὲν κατὰ τὸ σῶμα, κατὰ δὲ τὴν διάνοιαν ἀθάνατον., qd. D. sit immutab. p. 300.: τοῦτο τῆς ψυχῆς τὸ εἶδος οὐκ ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων, ἐξ ὧν τὰ ἄλλα ἀπετελεῖτο διεπλάσθη, καθαρωτέρας δὲ καὶ ἀμείνονος ἔλαχε τῆς οὐσίας, ἐξ ἧς αἱ θεῖαι φύσεις ἐδημιουργοῦντο, παρ' ὃ καὶ μόνον τῶν ἐν ἡμῖν εἰκότως ἄφθαρτον ἔδοξεν εἶναι διάνοια., de sacrif. p. 131.: νοῦς ἀθάνατος. Philo entſcheidet ſich alſo für eine immortalitas animi naturâ nicht gratiâ. Wäre dagegen der oben (S. 121. Note 14.) berührte Ausſpruch (de decal. p. 752.) γένεσις φθορᾶς ἀρχὴ feſtzuhalten geweſen, der aber allerdings in dem philoniſchen Lehrgebäude keine durchgreifende Geltung haben konnte: ſo hätte fortgefahren werden müſſen, wie a. a. O. κἂν προνοίᾳ τοῦ ποιοῦντός ἀπαθανατίζηται. Vergl. zu dem Folgenden: Joh. Chriſtoph Schreiter: Philo's Ideen über Unſterblichkeit, Auferſtehung u. Vergeltung in Keil's Analekten Bd. 1. St. 2. S. 95. ff.

dauernde) Seligkeit erst in einem künftigen Daſein möglich gedacht. [403]) Jedoch empfahl er den Selbſtmord nichtsdeſtoweniger keineswegs; denn das Zerreißen des phyſiſchen Bandes, welches jetzt Seele und Körper verband, würde das geiſtige Band, mit welchem jene an dieſen gefeſſelt war, noch nicht zertrennt haben. Letzteres war bloß dann möglich, wenn der Geiſt in allen Lagen des irdiſchen Lebens die körperlichen Verhältniſſe kennen gelernt hatte und ſo ſeine Liebe zu ihnen, die ihn in ſolche geführt hatte oder die ſich doch in dem irdiſchen Leben mit Nothwendigkeit an ihn anſchloß, [404]) durch und

---

403) Der Tod öffnet erſt den Zutritt oder die Möglichkeit des wahren Lebens der Seele, weil ſie dann körperlos das ihr eigentlich zuſtehende Leben führt (ſ. Note 398. S. 328.), leg. alleg. I. p. 60.: *εἰ ἀποθάνοιμεν (ζῶμεν) τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον καὶ ἀπηλλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ τοῦ συνδέτου σώματος.*, de gigant. p. 288.: *ψυχαὶ μὲν γὰρ ἄσαρκοι καὶ ἀσώματοι ἐν τῷ τοῦ παντὸς θεάτρῳ διημερεύουσαι θεαμάτων καὶ ἀκουσμάτων θείων, ὧν ἄπληστος εἰς ταύτας εἰσελήλυθεν ἔρως, μηδενὸς κωλυσιεργοῦντος, ἀπολαύουσιν· ὅσαι δὲ τῶν σαρκῶν φόρτον ἄχθοφοροῦσι, βαρυνόμεναι καὶ πιεζόμεναι ἄνω μὲν βλέπειν εἰς τὰς οὐρανίους περιόδους ἀδυνατοῦσι, κάτω δὲ ἑλκυσθεῖσαι τὸν αὐχένα βιαίως δίκην τετραπόδων γῇ προσερρίζωνται.*, de exsecrat. p. 937. — fragm. Mang. T. II. p. 654.: *ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ μέν τις τὸν θνητὸν βίον, ζήσῃ δὲ ἀντιλαβὼν τὸν ἀθάνατον, ἴσως, ὃ μηδέποτε εἶδεν (θεὸν), ὄψεται* (nämlich in vollkommener ununterbrochener Anſchauung). Uebrigens iſt hiermit zugleich die Urſache gegeben, warum ein tugendhaftes Leben erſt ein wahres Leben von Philo genannt wird, de congress. p. 436. — de migrat. Abrah. p. 488.: *οἱ ζῶντες ὄντως μητέρα ἔχουσι σοφίαν.* (Das Komma nach *ζῶντες*, was Mang. hat, natürlich zu ſtreichen.)

404) Je nach dem verſchiedenen Lehrtypus über den Urſprung des Menſchen, ob die früher reinere Seele durch eigene ſinnliche Luſt in das Körperliche niedergezogen oder durch göttliche weiſe Abſicht für daſſelbe beſtimmt ward. Dieſe letztere Abſicht baſirte ſich dann auf die *συμπλήρωσις τῶν πάντων*, oder darauf, daß Gott alles Mögliche auch habe wirklich machen wollen. De conf. ling. p. 346.: *ἔδει γὰρ καὶ τὸ ἀντίπαλον τῷ ἀκουσίῳ τὸ ἑκούσιον εἰς τὴν τοῦ παντὸς συμπλήρωσιν κατασκευασθὲν*

durch ertödet war. Ein freiwilliges Losreißen oder ein Nachgeben an ein augenblickliches Mißbehagen über jene Verhältnisse hätte jene Geistesbildung vielleicht eben so unvollendet gelassen, als ein freiwilliger und oft geübter Umgang mit dem Sinnlichen, und die nicht aufgegebene Liebe zu dem Sinnlichen würde ihn immer wieder in ähnlicher Weise wie die Luftgeister zu neuen nothwendigen Berührungen mit der Sinnenwelt hingerissen haben. [405])

Auch durfte Philo nicht einmal bis zu dem Tode die Hoffnung des Menschen auf Gottschauen hinausschieben. Hatte anders Moses die heil. Bücher von Gott zur belehrenden Mittheilung an Andere empfangen; und war anders ein Umgang mit dem Göttlichen dem Menschen nur dann möglich, wenn er rein ausgeschieden von dem Irdischen den vernünftigen Geist in seiner rein-geistigen Ursprünglichkeit darstellte: so mußte Letzteres auch im Laufe des sinnlichen Lebens als möglich aufgewiesen werden können. Weder jene Offenbarung an Moses, noch jene Belehrung der übrigen Menschen wäre sonst auch nur denkbar gewesen, das Fundament alles jüdischen Glaubens wäre erschüttert und selbst das sonst Gesicherte wieder schwan-

---

ἀναδεικθῆναι. S. S. 248. Note 280. Im letztern Falle war das freiwillige vollendete Losreißen des Geistes von dem Körperlichen ein Widerstreben gegen die Gottheit selbst, und diese Tugend konnte nicht als menschliche Tugend (σωματικὴ ἀρετὴ leg. alleg. II. p. 1102.) erscheinen.

405) De gigant. p. 285. Wodurch er dann auch seine Persönlichkeit verlohren hätte und persönlich, wenn schon nicht wesentlich (was eben des Wesens der Seele wegen nicht möglich war) untergegangen wäre. Die wichtigste Stelle hierzu quod deter. pot. insid. p. 181.: σῶμα μὲν ἀπονοίᾳ ψυχῆς, ψυχὴ δὲ ἀπονοίᾳ λογισμοῦ, λογισμὸς δὲ ἐνδείᾳ ἀρετῆς πέφυκε παραπολέσθαι. So erhob erst philosophische Tugend in Wahrheit (d. h. persönlich) zur Unsterblichkeit de opif. m. p. 17.: τὸ φιλοσοφίας ἀνεβλάστησε γένος, ὑφ' οὗ καίτοι θνητὸς ὢν ὁ ἄνθρωπος ἀπαθανατίζεται., p. 35. — leg. alleg. II. p. 1102.: τοῦ σωφροσύνην καὶ θεὸν ἰδόντος εἰλικρινῶς τὸ μὴ ἀποθνήσκειν., qd. det. p. 164. Vergl. auch überhaupt de agric. p. 202.

kend gemacht worden. Er durfte mithin die Möglichkeit des Gottschauens auch im Laufe des irdischen Daseins nicht aufgeben, mochte es aber auch um so weniger, je überschwenglichere Seligkeit er in solchem zu finden vermeinte.

So stellte sich denn wie dem Streben nach der höchsten Seligkeit als die zu erringende Bedingung das absolute Uebergewicht des Geistes [406]) und das völlige Unterliegen des Sinnlichen oder die Losscheidung des Menschen von diesem, [407]) und

---

406) S. oben S. 290. Note 324.

407) Leg. alleg. I. p. 59.: σχεδὸν γὰρ σοφίας ἔργον ἀλλοτριοῦσθαι πρὸς τὸ σῶμα καὶ τὰς ἐπιθυμίας αὐτοῦ., II. p. 1097. Dieß der δρασμὸς, die φυγὴ ἐκ τ. σώματος, vergl. de sacrif. p. 152. — leg. alleg. II. p. 1104., die μετανάστασις ψυχῆς τελείας πρὸς τὸν ὄντα de sacrif. p. 132. Mit Bezug hierauf: λύεσθαι τῶν δεσμῶν τ. σ. qu. rer. div. haer. p. 490., ἡ ψυχὴ ἐκδῦσα τὸ σῶμα leg. alleg. II. p. 1097. 1102. In's Einzelne gehend, wie weit solche Trennung gehen solle, wird angegeben in der classischen Stelle qu. rer. div. haer. p. 490.: πόθος οὖν εἴ τις εἰσέρχεταί σε, ψυχὴ, τῶν θείων ἀγαθῶν κληρονομῆσαι μὴ μόνον γῆν, τὸ σῶμα, καὶ συγγένειαν, αἴσθησιν, καὶ οἶκον πατρὸς, τὸν λόγον, καταλίπῃς, ἀλλὰ καὶ σαυτὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς καθάπερ οἱ κορυβαντιῶντες καὶ κατεχόμενοι, βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα κατά τινα προφητικὸν ἐπιθειασμόν. Ἐνθουσιώσης γὰρ καὶ οὐκ ἔτι οὔσης ἐν ἑαυτῇ διανοίας, ἀλλ' ἔρωτι οὐρανίῳ σεσοβημένης καὶ ἐκμεμηνυίας καὶ ἄνω πρὸς αὐτὸν εἱλκυσμένης προϊούσης ἀληθείας καὶ τὰν ποσὶν ἀναστελλούσης, ἵνα κατὰ λεωφόρου βαίνοι τῆς ὁδοῦ τοῦ γενέσθαι τῶν θείων κληρονόμον. Aehnlich de migrat. Abrah. p. 389. sq. — leg. alleg. III. p. 68. sq. — de prof. p. 464. — Diese Flucht sollte also in einem vollendeten Aufgeben aller menschlichen Eigenschaften, ja, der menschlichen Persönlichkeit (Dieß dann die wahre ἔκστασις qu. rer. div. haer. p. 516.) bestehen, wie denn allerdings nur ein solches dem philosophischen Bedürfnisse genügte, welches das Gottschauen als den Gipfel der Seligkeit und die reine Gleichwesentlichkeit mit Gott (die sich in der menschlichen Persönlichkeit nicht finden konnte) als unerlaßliche Bedingung für jenes stellte. Das Festhalten der menschlichen Persönlichkeit hatte demnach die metaphysische Scheidung von Gott, das Aufgeben jener die Annäherung an diesen zur Folge. Vergl. leg. alleg. III. p. 66.: ὁ ἀποδιδράσκων θεὸν

die Kindschaft bei Gott, [408]) oder die reine Gleichwesentlichkeit des Menschen mit ihm: [409]) so der philosophischen Anthropologie noch als unumgängliche Frage die entscheidende auf: ob

---

καταφεύγει εἰς ἑαυτόν· ἀνοῖον γὰρ ὄντοιν τοῦτο τῶν ὅλων νοῦ, ὃς ἐστι θεός, καὶ τοῦ ἰδίου, ὁ μὲν φεύγων ἀπὸ σφῶν καθ' αὑτὸν καταφεύγει ἐπὶ τὸν συμπάντων· ὁ δὲ νοῦν τὸν ἴδιον ἀπολείπων, ὁμολογεῖ μηδὲν εἶναι τὰ κατὰ τὸν ἄνθρωπινον νοῦν, ἅπαντα δὲ προσάπτει θεῷ., I. p. 55. III. p. 68. sq. Ein dem Tode analoger Zustand mußte mithin immer angestrebt werden, da jener ja auch in dem Aufhören der menschlichen Persönlichkeit bestand; und wenn nach Obigem einmal nicht der wahre Tod, oder das vollendete Aufhören dieser, doch ein zeitlicher oder ein vorübergehendes Aufgeben derselben. Daher auch der dem Plato entlehnte Grundsatz des Philo mortem meditari sein philosophisches Endziel wohl aussprach. So nennt er de gigant. p. 285. die vorzüglichsten menschlichen Seelen ἐξ ἀρχῆς ἄχρι τέλους μελετῶσας τὸν μετὰ σωμάτων ἀποθνήσκοντων βίον, und da der Körper, welcher auf solche Art aufgegeben werden sollte, sich mit einem verunreinigenden Gefängnisse zusammenstellte (s. oben Note 397.): so erschien schon dem Philo, wie den spätern gnostisch-speculativen Systemen das menschliche Leben als ein Reinigungsproceß der vernünftigen Seele, s. de migrat. Abrah. p. 388. — qu. rer. div. haer. p. 514.

408) De conf. ling. p. 341. Angeschlossen an die Worte Deuter. XIV. 1.: υἱοὶ ἐστε κυρίου τοῦ θεοῦ.

409) De decal. p. 754. — de opif. m. p. 33.: τέλος ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξομοίωσις. Diese Verähnlichung jedoch nicht in dem unbestimmtern eigentlichen Sinne zu fassen, in welchem auch Plato von einer solchen sprach, sondern als eine zu erstrebende eigentliche Gleichwesentlichkeit (ἕνωσις) mit Gott, indem nur eine solche dem philosophischen Bedürfnisse unsers Philo genügte; de poster. C. Mg. T. I. p. 228.: τὸ συνεχὲς καὶ ἐπάλληλον καὶ ἀδιάστατον τῆς κατ' οἰκείωσιν ἁρμονίας καὶ ἑνώσεως πορίσασθαι (Μωσῆς). Aehnlich de migrat. Abrah. p. 408., wobei jedoch diese Vereinigung immer noch scharf von einer Verschmelzung des Göttlichen und Menschlichen oder von einem Verlieren des Menschlichen im Göttlichen, wie sie die spätern Neuplatoniker anstrebten, zu sondern ist. Philo hält an der individualen Selbstständigkeit des Guten auch nach dem Tode fest (worüber das Nähere so eben gegeben ist) und will eben nur Gleichwesent-

und in wie weit dem Menſchen eine ſolche Trennung, die an ſich möglich ſei, im Laufe dieſes irdiſchen Lebens auch wirklich werden könne?

Eine aufmerkſamere Betrachtung des Menſchen ließ nun aber den Philo ein doppeltes Band erkennen, durch welches der menſchliche Geiſt während ſeines irdiſchen Lebens an den Körper gebunden ſei: die Nothwendigkeit (ἡ σωματικὴ [410]) ἀνάγκη, ἡ χρεία) und das Vergnügen (ἡ ἡδονή). [411])

Die

---

lichkeit mit Gott, wie etwa die der unmaterialen Kräfte Gottes, ſo daß Nichts mehr zwiſchen ihm und dem vollkommenſten Weſen ſtehe, er die göttlichen Gnadenerweiſungen auch unmittelbar durch Gott erlange (qd. Deus sit immut. p. 316.: τότε μὲν διά τινος ὑπηρετοῦντος τῶν ἀγγέλων, ὃν οἰκοχοεῖν ἠξίωσε, τότε δὲ καὶ δι' ἑαυτοῦ μηδένα τοῦ διδόντος καὶ τοῦ λαμβάνοντος μεταξὺ τιθείς) und er zu ſeiner uranfänglichen Göttlichkeit wieder zurückkehre qu. rer. div. haer. p. 492.: ὁ νοῦς ὅτε μὲν καθαρῶς λειτουργεῖ θεῷ οὐκ ἔστιν ἀνθρώπινος ἀλλὰ θεῖος. Die Nothwendigkeit ſolcher Verähnlichung mit Gott lag bereits in dem Frühern. Je reiner die Seele den Körper von ſich ausſchied, deſto ähnlicher ward ſie, die an ſich göttliche, dem Urgöttlichen ſelbſt. Daher findet ſich Beides zuſammengeſtellt de profug. p. 459.: ἵνα ζῶσι ἀποθνήσκουσι, θνητῆς ζωῆς ἄφθαρτον ἀντικαταλλαττόμενοι βίον, καὶ ἀπὸ τοῦ γενομένου πρὸς τ' ἀγέννητον μετανιστάμενοι., de poster. C. Mg. T. I. p. 251.: ἡ πρὸς τὸ γεννητὸν ἀλλοτρίωσις πρὸς θεὸν οἰκείωσιν ἐργάζεται. Uebrigens öfter das platoniſche ἐξομοιοῦσθαι τῷ θείῳ und das ſtoiſche ἕπεσθαι τῷ θείῳ im gleichen Sinne als wahre Lebensnorm hingeſtellt, vergl. de decal. p. 754. — de just. p. 728. — de migrat. Abrah. p. 407.

410) Leg. alleg. II. p. 1092. 1097.

411) Leg. alleg. II. p. 1090.: Es iſt ein großer Unterſchied in der Urſache, warum ſich der Menſch der ſinnlichen Gegenſtände bedient, πότερον ἕνεκα τοῦ ἀναγκαίου μόνον, ὅτι κατέζευκται τὸ θνητὸν ἐξ ἀνάγκης πάθεσι καὶ πανίαις ἢ καὶ ἕνεκα τοῦ ἀμέτρου καὶ περιττοῦ; καὶ πότερον διὰ τὰς τοῦ γηγενοῦς χρείας, ἢ διὰ τὸ κρίνειν αὐτὰ βέλτιστα καὶ θαυμασιώτατα, οἷον ἡδονῇ χρῆσθαι δεῖ τὸ γεγονός;

Das Band der Nothwendigkeit [412]) bestand eben darin, daß überhaupt sein Dasein durch den Gebrauch sinnlicher Gegenstände bedingt war. Keine Philosophie in der Welt vermochte den Menschen hiervon zu befreien und zu bewirken, daß er seinem Körper gar keine Aufmerksamkeit mehr zu schenken brauchte, und hätte sie vermocht ihn so weit zu überreden, daß er sich in Wahrheit auch dieses nothwendigen Umgangs mit dem Sinnlichen entzog: so würde wol sicher keine philosophische Schule von kürzerm Bestande gewesen sein, als gerade diese; denn ihre Anhänger würden sich, so wie sie sich für dieselbe entschieden hätten, einem gewissen und baldigen Untergange geweiht haben. Eine Selbstvernichtung, welche Philo nach Obigem durchaus nicht erwirkt sehen wollte. Er hielt deßhalb auch diesen nothwendigen Umgang für so unantastbar, daß das Band, was er knüpfe, nicht gelöst werden dürfe, und verlangte von dem Widerstreben gegen das Sinnliche diesen Grad der Ausdehnung nicht. „Die Enthaltsamkeit", sagt er leg. alleg. I. p. 56., „vermag die Begierden und das Vergnügen nicht völlig auszuschließen; [413]) denn sie sind zudringlich, hart entgegenkämpfend und schwer zu besiegen. Siehst du nicht," fährt er fort, „wie selbst die Enthaltsamsten durch die Nothwendigkeit, der das Sterbliche unterliegt (ἀνάγκῃ τοῦ θνητοῦ), zu Speise und Trank hingeführt werden?" Dasselbe bemerkt Philo auch de Abrah. p. 389. bei Erklärung der Aufforderung Gottes an den Abraham aus seinem Lande, seiner Verwandtschaft und seinem Vaterhause herauszugehen, wo er unter Land den Körper, unter der Verwandtschaft den Sinn und unter dem Vaterhause die menschliche, vernunftlose Seele versteht. „Das: „„Gehe aus ihnen heraus"" ist nicht soviel als: Trenne dich von

412) Leg. alleg. II. p. 1090.: κατέζευκται τὸ θνητὸν ἐξ ἀνάγκης πάθεσι καὶ κακίαις.

413) Dieses ist der Sinn des W. κυκλοῦν. Er bedient sich dieses W. wegen einer hier nicht näher zu erörternden allegorischen Anspielung auf die Paradiesesflüsse.

ihnen ihrem Wesen nach. Dieses wäre die Ermahnung Eines, der den Tod predigt; sondern es soll heißen: Entfremde deinen Willen zu Deren Keinem und stehe über ihnen, von Keinem Derselben befangen; sie sind dir untergeben. Halte sie nicht als Herren, da du König bist." [414])

Wenn nun aber zugestanden ward, daß der Mensch bei Leibesleben sich niemals dauernd-völlig von seinem Körper zu trennen vermöge, und jenes selbst zu enden ihm nicht erlaubt sei, sondern daß ihn dieser immer und immer wieder zu sich fordere und Pflege und Sorgfalt von ihm mit Recht verlange: so war doch auch hiermit noch keineswegs behauptet, daß der Körper dieses sein Recht ununterbrochen geltend mache. Trotz Dessen, daß der Mensch im Ganzen mit Nothwendigkeit an seinen Körper gefesselt war: konnten Augenblicke kommen, wo er von dieser Nothwendigkeit sich frei fühlte.

Für unseliger noch als die Nothwendigkeit, die ihren Zügel doch zuweilen nachließ, hielt Philo das Vergnügen (*τὴν ἡδονὴν*), welches sich stets an die Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse anschließe [415]) und den Menschen fortwährend geneigt mache, seine sinnlichen Kräfte zum sinnlichen Genusse zu benutzen, in engere und anhaltendere Verbindung mit dem Körper zu treten, als Dieß an sich nothwendig ist und sich somit den Weg zur höhern Seligkeit des Gottschauens selbst zu verschließen. Wenn nun Philo aber auch dieses sinnliche Vergnügen, wie wir später mit Mehrem sehen werden, für die vorzüglichste oder vielmehr für die einzige Ursache menschlicher Sünde und Thorheit achtete, da der Mensch durch dieses verlockt, statt das Höchste zu erstreben, freiwillig auf dasselbe verzichte und dem Niedern sich hingebe: so stand dieß doch offen-

414) S. de gigant. p. 288.: *ἕνια προσετέον οἷον αὐτὰ τὰ ἐπιτήδεια, οἷς χρώμενοι ζῆν ἀνόσως καὶ ὑγιεινῶς δυνησόμεθα.*

415) Leg. alleg. II. p. 1090.: *χωρὶς γὰρ ἡδονῆς οὐδὲν γίνεται τῶν ἐν τῷ θνητῷ γένει.*

bar zu überwinden. Es war dem Menschen bei festem Entschlusse möglich, diesem sinnlichen Vergnügen den Zugang zu sich zu versagen, zwar nicht dasselbe bei Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse nicht zu empfinden, aber doch sich auf keine Weise zu Gunsten solchen Vergnügens mit dem Körperlichen mehr zu befreunden, als es die unnachsichtliche Nothwendigkeit forderte.

Beide Bande also, durch welche Philo in der Erfahrung den menschlich-göttlichen Geist an den materialen Körper gefesselt sah, erkannte er auch für lösbar; denn mochten auch die nothwendigen Bedürfnisse des letztern sich nicht wie die Regungen des Vergnügens für die Pflegung häufigern Umgangs mit der sinnlichen Welt zurückweisen lassen: es war doch nun erlaubt, für den glücklichen Augenblick wenigstens, in welchem jene Bedürfnisse sich nicht gewaltsam dazwischendrängten und den festen, sonst ausführbaren Entschluß des Menschen, sich des Vergnügens zu entschlagen, unwirksam werden ließen, den menschlich-vernünftigen Geist außer alle Berührung mit dem Körper und folglich, da er selbst ohne alle Materie war, mit der Materie überhaupt zu setzen und ihn dann völlig geistig und göttlich anzunehmen.

Und mit diesem Augenblicke hatte die Speculation des Philo und insbesondere die speculative Anthropologie ihr Ziel erreicht. Er konnte nun aufstellen als Lebensaufgabe des Menschen, was er, wie wir oben sahen, [416]) als Bedingung der Seligkeit desselben erkannt hatte: das Streben durch Ausübung der möglichst strengsten Herrschaft des Geistigen über das Sinnliche die Bande jenes zu lösen, die Flucht aus dem Körper, der wie ein Grab oder ein Gefängniß die Kräfte des Geistes in todtenähnlicher Erschlaffung umschlösse und beschränke, die Reinigung von den Makeln des Materialen, die den ursprünglich göttlichen Geist entstellten und lähmten, die Verähnlichung und Erstrebung der Gleichheit mit dem Urgöttlichen. Darum konnte er nun auch aufstellen als Lebensziel, das

416) S. oben S. 328. f.

er als die Seligkeit selbst anerkannt hatte: [417]) das Erschauen des Urgöttlichen, wie es ist, des Urgöttlichen, welches vor Keinem, es sei denn vor seines Gleichen den Schleier hinweglegte, der, undurchdringlich, es sonst vor jedem Auge verbarg, wie sehr es auch ringen mochte zu schauen dieses Unerforschliche.

Allein was möglich ist, wird darum noch weder leicht, noch immer wirklich. Allerdings erkannte nun Philo in Folge seiner Speculationen in eines jeden einzelnen Menschen vernünftigem Geiste einen himmlischen Keim, der bei sorgfältiger und treuer Pflege die kostbarste Frucht zu tragen befähigt sei, nach der nur immer des Menschen Sehnsucht stehen könne. Allein er mochte es sich auch nicht verbergen, in wie Vielen dieser schöne Keim ganz unbeachtet verkümmerte; wie Wenige auch nur von ferne zu solcher Bildung desselben irgend Etwas beitrügen, ja, durch ununterbrochene Beschäftigung mit dem Sinnlichen diesem sich immer enger verbänden und dem Göttlichen immer ferner träten. Je unvollkommner er sich nun aber dabei befriedigt fand, etwa zur Rechtfertigung der mosaischen Offenbarung die Möglichkeit einer innigen Gemeinschaft mit Gott im Allgemeinen dargelegt zu haben; je seliger er vielmehr auch sich selbst in der Gemeinschaft mit Gott, in dem Genusse der Anschauung des Göttlichen fühlte und je näher und wesentlicher er auch dem göttlichen Theile, welcher jedem einzelnen Mitmenschen eingepflanzt war, sich selbst verwandt glaubte: desto nachdrücklicher glaubte er sich veranlaßt, in einem angewandten Theile seiner Speculationen zu zeigen, auf welche Weise wol öfter die Menschen ihrer natürlichen Fähigkeiten sich bedienen möchten, und mit welchem endlichen Ausgange; wie aber die göttlich-geistige Fähigkeit vernünftiger Selbstbestimmung benutzt und gebildet werden müsse, um sich auf Grund derselben allmälig zu dem wahren und letzten Ziele menschlichen Strebens, zur Anschauung Gottes zu erheben.

---

417) S. oben S. 143. ff.

So schließen sich in leichtem Verbande die ethischen Lehrsätze des Philo an dessen anthropologische Speculationen an.

Zweite Abtheilung.

Die Ethik Philo's.

Die Untersuchung über die ethischen Grundsätze, an denen festgehalten werden müsse, liegt bei Philo in einer ganz eigenthümlichen Form vor. Sie knüpft sich nämlich an den Theil der mosaischen Bücher, welcher, den eigentlichen Gesetzen vorausgeschickt, Lebensbeschreibungen guter und böser Menschen und Nachrichten über die ihnen zu Theil gewordenen Belohnungen und Strafen enthält, auf das Genaueste und zwar so eng an, daß, wenn wir sie aus diesem natürlichen Verbande herausreißen wollten, wir uns eben so eines trefflichen Mittels zum Verständniß der philonischen Speculationen und Schriften überhaupt, als eines sehr erläuternden Beispiels für seine exegetische und philosophische Methode beraubt würden.

Philo konnte sich nicht davon überzeugen, daß der heiligste Gesetzeslehrer Moses jene Lebensbeschreibungen nur als ein Historiograph verfaßt habe, „um Nachrichten über längst Geschehenes den Nachkommen zur Ergötzlichkeit ohne Nutzen zu hinterlassen“: sondern er glaubte sie von Moses für den ungleich höhern Zweck vorausgeschickt, daß er die Harmonie zwischen dem Gesetze und dem Menschen nachweise und letztern darüber belehre, wie er seinen eigensten Fähigkeiten entsprechend und sein eigenstes Glück fördernd handle, wenn er jenen Gesetzen nachkomme, während er die Würde und die Gesetze seiner eignen Natur vergesse und entehre, wenn er sie übertrete. [418])

418) Vergl. oben S. 61. ff. mit meiner Abhandlung in den theolog. Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit Jahrg. 1833. Heft 4. S. 996. ff.

Von diesem Standpunkte aus erschienen nun dem Philo die in jenem Theile der mosaischen Erzählung genannten Personen sehr natürlich als Seelenzustände (τρόποι τῆς ψυχῆς), zu welchen die ursprüngliche Fähigkeit des Menschen gebildet oder verbildet werden könne. Ja, er ging noch einen Schritt weiter. Er konnte nicht glauben, daß diese Seelenzustände (oder Personen) von Moses nur in zufälliger Ordnung als Gatten, Geschwister, Kinder u. s. f. aneinandergereiht seien, vielmehr fühlte er sich durch die verwandtlichen Beziehungen, in welche sie nach Analogie der Personen gestellt waren, veranlaßt, auch solche analoge Verhältnisse in ihnen zu suchen und auf sochen Grund hin die Seelenzustände, nach Maßgabe des Verhältnisses, in welches sie auf solche Art zu einander gestellt wurden, theils als innig verknüpft, oder durch einander vorbereitet, oder mit einander zugleich entsprungen zu betrachten; mit Einem Worte, die Geschlechtstafeln der in jenem Theile genannten guten oder bösen, belobten oder bestraften Personen in eben so viele des Lobes und des Tadels würdige, zum Ziele führende oder von ihm abführende Entwickelungsreihen des Menschen umzudeuten, weßhalb er denn auch diesen Theil den genealogischen nannte.

Aus solcher Ansicht über diesen Theil der mosaischen Gesetze ergibt sich denn auch leicht Beides, einmal, wie Philo so oft er den Weg kennen lehren wollte, der den Menschen zum hohen Ziele sicher führe, oder die Stadien nannte, die dieser zu durchlaufen habe, auf diesen Theil zurückzukommen pflegte, und dann wie gerade dieser Theil einer ungemessenen allegorischen Erklärung unterlag, da sonst kaum wol aus ihm solche geistige Entwickelungsreihen herzuleiten gewesen wären, als sie Philo beabsichtigte. Darum bearbeitete er auch diesen Theil in Büchern, die er schlechthin legum allegorias nannte.

Bei der Umdeutung dieses genealogischen Theils, behufs der Belehrung über den Gebrauch, welchen der Mensch von den ihm natürlich einwohnenden Fähigkeiten, der Würde der letztern und seinem eignen Glücke angemessen, machen sollte,

geht Philo davon aus, daß Adam [419]) als die menschliche Vernunft (νοῦς) [420]) an sich, als noch unverbunden mit dem Körper, [421]) obschon zur Verbindung bestimmt [422]) angesehen werden müsse. Diesem reinen Geiste konnte nun Philo gar keinen höhern Werth beilegen, als er ihm wirklich zuschrieb, indem er ihn, wie wir früher sahen, [423]) vermöge seiner sich selbst bestimmenden Kraft für an sich rein geistig und göttlich achtete. Indessen Gott beabsichtigte, wie derselbe Philo sich überzeugt hatte, auch alle mögliche Dinge zum wirklichen Dasein hervorzubilden. [424]) Er beschloß demnach auch die Menschen, sinnlich-vernünftige Wesen, entstehen zu lassen, und zu solchem Behufe wäre ein reiner Geist untauglich gewesen, da allerdings wol ein solcher völlig unempfindlich für das Sinnliche hätte gedacht werden müssen. [425]) „Denn wie möchte unser Geist", sagt Philo leg. alleg. II. p. 1088., „wahrnehmen, daß Dieß weiß oder schwarz sei, wenn er sich nicht des Gesichts zur Hülfe bediente; oder wie, daß der Ton der Cither angenehm, oder im Gegensatze unharmonisch sei, wenn ihn nicht das Gehör unterstützte; oder wie, daß Ausdünstungen wohl- oder übelriechend seien ohne Mitwirkung des Geruchs; oder wie möchte er Flüssigkeiten prüfen ohne Unterstützung des Geschmacks; oder wie auch das Glatte oder Un-

---

419) Ueber das Nächstfolgende im Allgemeinen zu vergl. leg. alleg. I. p. 57. sqq.

420) De cherub. p. 117.

421) ὁ γυμνὸς καὶ ἀνένδυτος σώματι νοῦς cf. leg. alleg. II. p. 1091. — ὁ μέσος νοῦς, ὃς τότε μὲν ἀμείνων, τότε δὲ χείρων ἐξετάζεται, ibid. III. p. 106.

422) Daher ὁ νοῦς ὁ γήϊνος vergl. leg. alleg. I. p. 58. — qu. rer. div. haer. p. 488.

423) S. S. 296. ff.

424) S. S. 248. Note 230. und S. 332. Note 404.

425) Leg. alleg. I. p. 44.: ἐὰν μὴ ἐπομβρήσῃ ταῖς αἰσθήσεσι τὰς ἀντιλήψεις τῶν ὑποκειμένων ὁ θεὸς οὐδὲ ὁ νοῦς ἐργάσεται καὶ πραγματεύσεταί τι περὶ αἴσθησιν· ἄπρακτος γὰρ αὐτὸς ἐξ ἑαυτοῦ.

ebene ohne Gefühl?“ [426]) So würde denn der menschliche Geist als bloßer Geist mitten im Sinnlichen ohne selbst sinnlich zu sein eine traurige Rolle gespielt haben. „Wenn eine Zeit war,“ sagt deßhalb Philo an einem a. O., [427]) „zu welcher der menschliche Geist mit dem Sinne noch unverbunden war: so glich er, weit entfernt von Gefährten und Genossen, den einsamen, die Abgeschiedenheit liebenden Geschöpfen. Er war allein und berührte das Körperliche nicht, weil er kein Organ dazu besaß, [428]) mit welchem er Dem, was außer ihm war, hätte nachjagen mögen. Er war blind und ohnkräftig nicht in dem Verstande, in welchem es die Menge nimmt, wenn sie Jemand sieht, dessen Augen geblendet sind; denn dieser ist nur Eines Sinnes beraubt und es bleibt ihm immer noch ein großer Ueberrest der andern; jener aber getrennt von allem sinnlichen Vermögen ist in Wahrheit ohnmächtig, die Hälfte einer vollkommenen Seele, des Vermögens bedürftig, durch welches er das Körperliche zu erfassen befähigt wird, ein trauriges Bruchstück, seines natürlichen Verbündeten beraubt, ohne Stütze an den sinnlichen Organen zu finden, wenn er schwankt.“

Es schien demnach allerdings nicht gut zu sein, wenn Adam allein blieb (Genes. II. 18.). [429]) Gott schuf ihm darum auch den Sinn (αἴσθησιν) an. Dieß glaubte Philo in der Schrift dadurch ausgedrückt, daß Gott neben dem Manne auch das Weib hervorbrachte. Eine Zusammenstellung aber des Sinnes mit dem Weibe im Gegensatze des Geistes mit dem Manne hielt Philo für ungemein angemessen und treffend. [430]) „Denn wie sich der Mann im Thun

426) Leg. alleg. I. p. 44.: οὐδὲ ὁ νοῦς ἐργάσεται καὶ πραγματεύσεταί τι περὶ αἴσθησιν. — de opif. m. p. 32.

427) De cherub. p. 118.

428) Die Lesart ist hier jedenfalls so verdorben, daß sie ohne weitere äußere Hülfsmittel schwerlich mit Sicherheit wiederhergestellt werden möchte. Der Sinn kann nur der angedeutete sein.

429) Hierüber leg. alleg. II. vom Anfang an. — de cherub. p. 117.

430) S. leg. alleg. II. p. 1094.

kund gibt, im Dahinnehmen (ἐν τῷ πάσχειν) dagegen das Weib: so erweis't sich auch der Geist thätig, der Sinn dagegen nach Weiber Weise aufnehmend. So wirken die sichtbaren Gegenstände, das Weiße, das Schwarze u. a. auf das Auge ein und setzen es in Thätigkeit; so wird das Gehör von den Tönen auf gewisse Weise afficirt u. s. f.; sämmtliche Sinne ruhen, bis zu einem irgend Etwas von außen hinzutritt, was ihn in Bewegung setzt." Diese Sinnlichkeit ward Eva genannt, weil durch sie, wie durch den Sinn alles fernere Sinnliche, so alles fernere Menschliche zum Leben kommt,[431]) war natürlich auf das Genaueste mit dem Geiste verknüpft und machte ihm die Berührung mit der sinnlichen Welt möglich. Hierauf machte Moses nach Philo aufmerksam, da er das Weib eine Gehülfin Adam's und ihm verwandt nannte (Genes. II. 18. ff.). Doch dehnte sich diese Verwandtschaft nach Philo auch etwas weiter aus; denn wie der Geist nichts Sinnliches ohne Beistand seiner Sinne aufzunehmen vermochte: so glaubte er, daß auch den Sinn nichts von Allem, was jetzt auf ihn einwirkt, ohne Mitwirkung des Geistes berühren würde.[432]) In diesem Sinne nennt Philo den Sinn und den Geist öfters verschwistert.[433])

Beide Mann und Weib waren nach Moses, bevor sie die Schlange zum Falle verleitet hatte, nackt (Genes. II. 25.). Dieses deutete Philo seinen Vordersätzen angemessen. Leicht hätte es nämlich kommen mögen, daß der Geist, wenn ihm auch dadurch, daß ihm der

---

431) חוה zusammengestellt mit חיה de agricult. p. 201. — qu. rer. div. haer. p. 488. — de cherub. p. 117., bei welchen Etymologien das immer festzuhalten ist, was oben (s. S. 72. f.) im Allgemeinen über sie beigebracht ward.

432) Leg. alleg. I. p. 45.

433) Leg. alleg. I. p. 45.: ὥστε ἀντίδοσιν ὁ νοῦς καὶ τὸ αἰσθητὸν ἀεὶ μελετῶσι, τὸ μὲν προϋποκείμενον αἰσθήσει ὡς ἂν ὕλη, ὁ δὲ κινῶν τὴν αἴσθησιν πρὸς τὸ ἐκτὸς, ὡς ἂν τεχνίτης, ἵνα γένηται ὁρμή. — de migrat. Abrah. p. 389.: αἰσθήσις συγγενὲς καὶ ἀδελφόν ἐστι διανοίας.

Sinn angeschaffen war, die Möglichkeit mit dem Sinnlichen zu verkehren zugetheilt worden war, im Gefühle seiner ungleich höhern Würde von jener Fähigkeit nicht den Gebrauch gemacht hätte, den Gott beabsichtigte. Sie waren zwar neben einander gestellt, doch noch keineswegs in so enger Verbindung (gleichsam gegenseitiger Bekleidung), daß diese auch hätte eine dauernde sein können oder gar müssen. Es bedurfte daher zur Durchführung des göttlichen Zwecks noch eines Bindemittels der beiden Elemente (δεσμοῦ). Dieß war das Vergnügen (ἡ ἡδονή), bezeichnet bei Moses durch die Schlange, indem die Windungen der Schlange, ähnlich den Regungen des Vergnügens, vielfach verschlungen und mannichfaltig sind; denn nicht nur bleibt kein Sinn von ihm unberührt, sondern es reizt auch die einzelnen derselben auf die mannichfaltigste Weise an. [434])

Allein eben dieses Vergnügen oder diese Schlange ward nun auch dem Menschen die Ursache zum Falle oder zur Sünde. Vor dem Hinzutritte desselben war jeder Fall, jedes Sündigen des Menschen unmöglich. Geist und Sinn waren noch nackt und hatten keine Ursache sich zu schämen (Genes. II. 25.). Geist und Sinn unverbunden waren an sich gleich unfähig menschliche Tugend oder Laster auszuüben, sie waren für jene indifferent (μέσα), [435]) indem ja eben nur in dem Ankämpfen des Geistes wider die Sinnlichkeit, in der Flucht aus dem Körper und in der Verähnlichung mit Gott der Mensch seiner Bestimmung gemäß und folglich tugendhaft zu handeln vermag. [436])

---

434) Leg. alleg. II. p. 1100. Hier belegt es Philo nun auch mit a. St. der Schrift, daß in denselben die Schlange öfters vom Vergnügen zu deuten sei. Andere Aehnlichkeiten zwischen beiden als die gegebenen werden aufgeführt de mundi opif. p. 36. sq. — de agricult. p. 201. Daher denn auch das Vergnügen schlechthin ὀφιώδης leg. alleg. II. p. 1103., III. p. 72?. u. ö.

435) Leg. alleg. II. p. 1096., III. p. 73.

436) S. S. 339. und zu vergl. die Stelle leg. alleg. III. p. 106.

Auch durch den Hinzutritt des Vergnügens und durch dieſe engere Verbindung des Geiſtigen mit dem Sinnlichen war für Philo noch keine eigentliche Sünde conſtatirt; denn es war zwar allerdings durch die Grundlage der philoſophiſchen Speculation gegeben, daß er dem reinen Geiſte durch ſolchen Verkehr mit dem Sinnlichen viel von ſeiner urſprünglichen Vollkommenheit entnommen, ihn ſeiner uranfänglichen göttlichen Reinheit, Würde und Wirkſamkeit beraubt glaubte, daß er überhaupt dieß ganze Leben als einen Fall des Geiſtes [437]) in das Materiale betrachtete: allein dieſe Unvollkommenheit war eine natürliche, von Gott beabſichtigte und dem Menſchen unvermeidliche. „Unzähliges", ſagt Philo de nomin. mutat. p. 1051., „verunreinigt die Seele und es iſt unmöglich von demſelben ſich vollkommen rein zu waſchen; denn nothwendiger Weiſe werden immer mehre dem Menſchen eingeborne Flecke (παντὶ θνητῷ συγγενεῖς κῆρες) noch zurückbleiben." [438])

Solche natürliche Unvollkommenheit erſchien ihm aber eben deßhalb auch noch als unſündlich, indem Sünde ohne freien Entſchluß für ihn nicht vorhanden war. [439]) Vielmehr verſichert Philo eben ſo oft als er von der natürlichen Unvollkommenheit der Menſchen redet, daß dieſer doch auch ohne Sünde geboren werde, wie er denn z. B. quis rer. div. haer. p. 522. ſagt, daß ein Kind während der erſten 7 Jahre ſeines Lebens noch unverdorben ſei [440]) und am entſprechendſten mit einer glatten,

---

437) S. S. 328. Note 398.

438) De Mos. II. p. 675.: παντὶ γεννητῷ κἂν σπουδαῖον ᾖ παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν.

439) Vergl. Fragm. opp. edit. Mg. T. II. p. 675. (zu Genes. XVII. 14.): οὐδὲν τῶν ἀκουσίων ἔνοχον ἀποφαίνει ὁ νόμος.

440) ἀκραιφνοῦς φύσεως. Dieſe Worte in dem ſtrengen Sinne genommen, den ſie zulaſſen, würde wider Philo's eigne Anſichten ſtreiten. Auch das Kind hatte keine makelloſe Natur im ſtrengſten Sinne, wol aber eine Natur, die noch nicht durch (perſönliche) Makel befleckt war, welche Philo bei Menſchen für Makel achtete.

Sinn angeschaffen war, die Möglichkeit mit dem Sinnlichen zu verkehren zugetheilt worden war, im Gefühle seiner ungleich höhern Würde von jener Fähigkeit nicht den Gebrauch gemacht hätte, den Gott beabsichtigte. Sie waren zwar neben einander gestellt, doch noch keineswegs in so enger Verbindung (gleichsam gegenseitiger Bekleidung), daß diese auch hätte eine dauernde sein können oder gar müssen. Es bedurfte daher zur Durchführung des göttlichen Zwecks noch eines Bindemittels der beiden Elemente (δεσμοῦ). Dieß war das Vergnügen (ἡ ἡδονή), bezeichnet bei Moses durch die Schlange, indem die Windungen der Schlange, ähnlich den Regungen des Vergnügens, vielfach verschlungen und mannichfaltig sind; denn nicht nur bleibt kein Sinn von ihm unberührt, sondern es reizt auch die einzelnen derselben auf die mannichfaltigste Weise an. [434])

Allein eben dieses Vergnügen oder diese Schlange ward nun auch dem Menschen die Ursache zum Falle oder zur Sünde. Vor dem Hinzutritte desselben war jeder Fall, jedes Sündigen des Menschen unmöglich. Geist und Sinn waren noch nackt und hatten keine Ursache sich zu schämen (Genes. II. 25.). Geist und Sinn unverbunden waren an sich gleich unfähig menschliche Tugend oder Laster auszuüben, sie waren für jene indifferent (μέσα), [435]) indem ja eben nur in dem Ankämpfen des Geistes wider die Sinnlichkeit, in der Flucht aus dem Körper und in der Verähnlichung mit Gott der Mensch seiner Bestimmung gemäß und folglich tugendhaft zu handeln vermag. [436])

---

434) Leg. alleg. II. p. 1100. Hier belegt es Philo nun auch mit a. St. der Schrift, daß in denselben die Schlange öfters vom Vergnügen zu deuten sei. Andere Aehnlichkeiten zwischen beiden als die gegebenen werden aufgeführt de mundi opif. p. 36. sq. — de agricult. p. 201. Daher denn auch das Vergnügen schlechthin ὄφιώδης leg. alleg. II. p. 1103., III. p. 72r.u. ö.

435) Leg. alleg. II. p. 1096., III. p. 73.

436) S. S. 339. und zu vergl. die Stelle leg. alleg. III. p. 106.

Auch durch den Hinzutritt des Vergnügens und durch dieſe engere Verbindung des Geiſtigen mit dem Sinnlichen war für Philo noch keine eigentliche Sünde conſtatirt; denn es war zwar allerdings durch die Grundlage der philoſophiſchen Speculation gegeben, daß er dem reinen Geiſte durch ſolchen Verkehr mit dem Sinnlichen viel von ſeiner urſprünglichen Vollkommenheit entnommen, ihn ſeiner uranfänglichen göttlichen Reinheit, Würde und Wirkſamkeit beraubt glaubte, daß er überhaupt dieß ganze Leben als einen Fall des Geiſtes [437]) in das Materiale betrachtete: allein dieſe Unvollkommenheit war eine natürliche, von Gott beabſichtigte und dem Menſchen unvermeidliche. „Unzähliges", ſagt Philo de nomin. mutat. p. 1051., „verunreinigt die Seele und es iſt unmöglich von demſelben ſich vollkommen rein zu waſchen; denn nothwendiger Weiſe werden immer mehre dem Menſchen eingeborne Flecke (παντὶ θνητῷ συγγενεῖς κῆρες) noch zurückbleiben." [438])

Solche natürliche Unvollkommenheit erſchien ihm aber eben deßhalb auch noch als unſündlich, indem Sünde ohne freien Entſchluß für ihn nicht vorhanden war. [439]) Vielmehr verſichert Philo eben ſo oft als er von der natürlichen Unvollkommenheit der Menſchen redet, daß dieſer doch auch ohne Sünde geboren werde, wie er denn z. B. quis rer. div. haer. p. 522. ſagt, daß ein Kind während der erſten 7 Jahre ſeines Lebens noch unverdorben ſei [440]) und am entſprechendſten mit einer glatten,

---

437) S. S. 328. Note 398.

438) De Mos. II. p. 675.: *παντὶ γεννητῷ κἂν σπουδαῖον ᾖ παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν.*

439) Vergl. Fragm. opp. edit. Mg. T. II. p. 675. (zu Genes. XVII. 14.): *οὐδὲν τῶν ἀκουσίων ἔνοχον ἀποφαίνει ὁ νόμος.*

440) *ἀκραιφνοῦς φύσεως.* Dieſe Worte in dem ſtrengen Sinne genommen, den ſie zulaſſen, würde wider Philo's eigne Anſichten ſtreiten. Auch das Kind hatte keine makelloſe Natur im ſtrengſten Sinne, wol aber eine Natur, die noch nicht durch (perſönliche) Makel befleckt war, welche Philo bei Menſchen für Makel achtete.

unbeschriebenen Tafel zusammengestellt werden könne, auf welcher man noch keine Zeichen, weder des Guten noch des Bösen zu bemerken vermöchte. Denn was man etwa darauf schreiben wollte, würde vermöge der Weichheit der Unterlage in einanderlaufen und sich verwischen; wie er denn auch an einer a. St. [441]) gerade hierauf die Widerlegung des Irrthums gründet, daß ein Kindesmörder sich irgendwie weniger versündige als Der, welcher einen Mann oder eine Frau in ihren Blüthenjahren tödet: „Denn wenn man in der That hierbei auf das Alter Rücksicht nehmen darf:“ sagt er; „so scheint es mir angemessener auf Diejenigen noch heftiger zu zürnen, welche Kinder morden; denn bei Erwachsenen kann es tausend Vorwände zu Mißhelligkeiten und Zwistigkeiten geben, aber gegen Solche, die noch ganz jung sind, kann man nicht einmal eine Anklage erlügen, da sie ihrer Natur nach schuldlos sind (ἀκακώτοις οὖσιν).“ Ja, behauptet er doch, daß eines Kindes Geist von einem reinen Geiste eigentlich gar nicht verschieden gedacht werden könne, welches offenbar nur auf die ethische Reinheit und Unbeflecktheit zu deuten ist, die trotz der Verbindung mit dem Körper bei noch nicht sündlichem Gebrauche desselben vorliege. [442])

Nicht also den mit dem Körperlichen verübten Verkehr des Geistigen überhaupt, oder das sinnliche Vergnügen an sich, welches bei solchem empfunden wird, hielt Philo für sündlich, wohl aber glaubte er, daß dieses letztere (mit der Schlange vergleichbare) sinnliche Vergnügen als Ursache der Sünde betrachtet werden müsse. Denn indem hierdurch ein zweites Band den Körper mit dem Geiste verknüpfte: schloß sich leicht an diese von Gott beabsichtigte und von der Natur geforderte nothwendige Verbindung des Geistes mit dem Sinnlichen die andere, durch Leidenschaft (πάθος, ἐπιθυμία) herbeigeführte an, vermöge welcher der Geist sich mit Liebe und dauernd auch ohne

441) De specc. legg. p. 795.

442) Leg. alleg. II. p. 1096., womit zu vergl. p. 1098.

von natürlichem Bedürfnisse getrieben zu werden, sich mit dem Sinnlichen beschäftigte; nicht wegen der Nothwendigkeit mit dem Sinnlichen sich zu verbinden des Vergnügens genoß, sondern umgekehrt jene Verbindung wegen dieses Vergnügens suchte. Auch diese zweite Verbindungsweise [443]) der beiden Theile im Menschen glaubte Philo in der mosaischen Erzählung angedeutet. Nachdem nämlich Gott gesagt hatte, er wolle dem Menschen eine Gefährtin bilden, schuf er die Thiere (Genes. II. 18. ff.). Philo behauptet, daß deßhalb auch diese in Wahrheit als Gefährten des Menschen angesehen werden müßten und zwar in eignem Sinne: „Die Leidenschaften", sagt er leg. alleg. II. p. 1089., „werden mit Landthieren und Vögeln verglichen, weil sie ungezähmt und unbändig den Geist hinreißen und weil sie nach der Vögel Weise den Verstand überflügeln; denn sie drängen heftig und lassen sich schwer zurückhalten." Auch lag es nun nahe, was anderwärts geschieht, bei einzelnen Leidenschaften die Thiere als mit der menschlichen Seele verbunden zu betrachten, in welchen sich gerade dieser Trieb vorzugsweise scharf ausgeprägt hatte, und es erklärt sich hierdurch von selbst, in welchem Sinne Philo von einer ferina und immansueta mens habe reden können. [444]) Eine Redeweise, zu welcher schon in Plato einige Anfänge vorla-

---

443) Leg. alleg. II. p. 1089.: *τοῦ δὲ βοηθοῦ ἐστὶ διττὸν τὸ εἶδος τὸ μὲν ἐν πάθεσι, τὸ δ' ἐν αἰσθήσει* (d. h. in den sinnlichen Verhältnissen, die mit Nothwendigkeit dergleichen Berührungen fordern).

444) Qu. in Genes. IV. 165. p. 371. Vergl. hiermit de conf. ling. p. 823.: *ἔγνω τὸν ἄνθρωπον* (sagt Gott; Philo berücksichtigt hierbei Genes. VI. 5.), *λέγω δὲ τὸν νοῦν μετὰ τῶν περὶ αὐτὸν ἑρπετῶν τε καὶ πτηνῶν καὶ τῆς ἄλλης ἀλόγου τῶν ἀτιθάσσων θηρίων πληθύος, ἐφ' οἷς ἀνίατα ἠδικήκει, τίσασθαι.* — de Abrah. p. 370.: *τὸ σύμφυτον ἡμῖν θρέμμα ἡ ἐπιθυμία.* — de confus. linguarum wird der Gerechte genannt *τὰ ἀτιθάσσα καὶ λειοτηκότα πάθη καὶ τὰς θηριωδεστάτας κακίας τῆς ψυχῆς ἀπελαύνοντα*, der Ungerechte *ἀνθρωπόμορφον θηρίον*, vergl. auch die St. de congressu p. 438. — de praem. et poen. p. 923. sq. — *κτηνῶδες* — — *τὸ αἰσθητικόν* leg. alleg. III. p. 81.

erfreuliche Veränderung in ersterem hervorzubringen pflege. „Denn so wie die Sinnlichkeit (die Eva) entstanden war:“ sagt er de cherub. p. 118., „so ließ sie durch jeden ihrer Theile, wie durch Oeffnungen, häufiges Licht überströmen und zu dem Geiste hinzutreten, zerstreute das Dunkel und ließ ihn, den Geist, wie einen Herrn[450]) die natürliche Beschaffenheit der Dinge klar erkennen. Dieser aber, wie nach Verlauf der Nacht vom glänzenden Sonnenlichte umstrahlt, oder erstanden aus tiefem Schlafe, oder wie ein Blinder, der plötzlich sehend wird, kam nun in Berührung mit all' der Menge Dessen, was entstanden war, mit dem Himmel, der Erde, dem Wasser, der Luft, den Gewächsen, den Thieren, den Beschaffenheiten, Eigenthümlichkeiten, Kräften derselben u. s. f., sah das Eine, hörte das Andere, schmeckte Einiges, fühlte Anderes, fand sich zu dem Einen hingezogen, was ihm Freude machte, wandte sich vom Andern ab, was ihm Schmerz verursachte. So denn rings um sich herumschauend und sich und seine Kräfte betrachtend, wagte er es sich zu rühmen, auf gleiche Weise wie einst Alexander, der König der Makedonen; denn auch dieser soll, als sein Heer Europa und Asien verknüpfte, von einem dazu geeigneten Orte Alles überblickt und ausgerufen haben: „„Und Das, was hier ist, ist mein und Das, was dort ist, ist mein,““ in Wahrheit unmännlichen und kindischen, nicht königlichen Sinnes, sondern einen flachen Geist beurkundend. So denn auch vordem der Geist, als er mit seiner sinnlichen Kraft verbunden ward und durch diese von allen Gattungen der Körperwelt Kunde erhielt, wurde er erfüllt mit unverständiger Gesinnungsweise und stolz genug zu glauben, dieß sei Alles sein Eigenthum und keines Andern sonst noch. Auf solche Weise, durch Aufnahme der Sinneseindrücke,[451]) wurde die Sinnlichkeit gleichsam schwanger und gebar dem Geiste das

450) Es ist ganz nothwendig δεσπότῃ mit den frühern Ausg. zu lesen. Mangey und die MSS. irren, wenn sie δεσπότην geben.

451) Vergl. de cherub. p. 117.

das größte aller Uebel, den Eigendünkel und die Anmaßung (οἴησις),[452] die Alles nach sich beurtheilt wissen will (μέτρον εἶναι τῶν πάντων χρημάτων τὸν ἀνθρώπινον νοῦν).[453] Diesen eigensüchtigen, eingebildeten (φίλαυτος, δοκησίσοφος)[454] Seelenzustand in uns will Moses a. a. O. schildern. Er nennt ihn Kain,[455] denn dieß Wort bedeutet: Besitz.[456] Dieser ist voll von Thorheit oder vielmehr Gottlosigkeit; denn anstatt zu glauben, daß Alles Gottes Eigenthum sei (heißt es bei ihm: Ich habe mir erworben), hält er Alles für das seinige (daher ἄθεος),[457] er, der nicht einmal sich selbst dauernd besitzt und nicht einmal sein eignes Wesen kennt."

Philo betrachtete diese Anmaßung, die sich selbst irgend Etwas in irgend einer Weise eigenthümlich zuschreibt, als den vergifteten Keim, aus welchem alle menschliche Uebel hervorwucherten. Darum war Kain selbst böse und der Ahnherr einer bösen, gottabtrünnigen Nachkommenschaft.

Diese Meinung des Menschen, daß ihm irgend Etwas eigenthümlich zustehe, sei es Empfangenes, oder durch Empfangenes Gewirktes für irrende Selbstsucht, und hinwiederum diese für die Wurzel alles Uebels zu erklären war den pantheistisch-asketischen Anfängen und Endzwecken der philonischen Speculation vollständig angemessen. Philo glaubte, daß Alles, was vorliege, eigentlich Gott, Gott also allein in Wahr-

---

452) Leg. alleg. I. p. 49.: οἴησις ἀκάθαρτον φύσει.

453) So verstand und in diesem Sinne verwarf Ph. die Ansicht des Protagoras, daß der menschliche Geist das Maß aller Dinge sei, cf. de poster. Caini opp. Mang. T. I. p. 232. Diesen lasterhaften Irrthum (ἀσεβὴς λογισμός) glaubte er auch in Gomorrha vorgebildet, welches er mit גמר, vielleicht auch mit תמר in Verbindung brachte, vergl. de congressu p. 438. — de somn. II. p. 1135.

454) De sacrif. Ab. et C. p. 130.

455) πᾶς φίλαυτος — Κάϊν. qd. deter. pot. insid. p. 169.

456) Er leitete nach Mosis Vorgange das W. קין von קנה ab

457) Leg. alleg. I. p. 49.

heit vorhanden sei und wirke; [458]) er erklärte es für einen Fall daß der Mensch vom Gemein-Gotte und Geiste zum Sondergeiste geworden sei, als er sich als Individuum von den übrigen Dingen ausschied, [459]) und stellte es als letztes Ziel des menschlichen Lebens und Strebens auf, daß der Mensch durch unausgesetztes und nach Möglichkeit durchgreifendes Niederdrücken seines sinnlichen Theiles hinwiederum zu jenem Gemeingeiste sich umwandele, Dasselbe, was er, werde und sich mit ihm vereinige. [460])

In diesen Vordersätzen waren nothwendig jene Behauptungen enthalten.

Vorerst: War Gott in Wahrheit das All- und Alleinwirkende, von dem Alles, was geschieht, geschah: so mußte der Mensch als solcher, als Einzelding, auf alles eigne Gute, auf alles eigne Verdienst, ja, auf jedes eigne und selbstständige Wirken zu Gunsten jenes verzichten, und Stolz auf persönliches Wirken hätte klar Zeugniß gegen den Menschen abgelegt, wie er nicht wisse, daß er persönlich, in seiner Integrität (als göttlich-materiales Wesen) Nichts wirke und was er wirke er nur durch die Gottheit, die in ihm ist, also nicht er, als er selbst, wirke. Der strengste Augustinianismus war, wenn sich Augustin jemals zu dieser Strenge erhob, eben so nothwendig mit jenen pantheistischen Prämissen gegeben, als hinwiederum jener strengste Augustinianismus zum Pantheismus nothwendig hingeführt hätte. Denn wirkt Gott Alles: so ist er auch (wenn schon vielleicht nicht als Eine Persönlichkeit) Alles, da, was überhaupt gar nicht wirkt, auch niemals vorhanden gedacht werden kann.

Dann aber traten auch vermöge derselben Vordersätze zum ersten Male in der Geschichte der Religion und der Sitten Irrthum und Laster in die verhängnißvolle Nähe, welche

458) S. S. 276. ff.
459) S. S. 328.
460) S. S. 339.

in jener obigen Behauptung ausgedrückt ist, und aus der sie sich zum offenbaren Nachtheile beider, der Religion wie der Sitten (und nicht dieser allein; denn wie unzählige Opfer auch des äußern Glücks, auch der Freuden des Lebens sind dieser unheilvollen Verbindung gefallen) in den zwei Jahrtausenden, die zwischen uns und dem Philo liegen so schwer und so unvollkommen noch zu trennen vermochten. Für Philo selbst mußten Beide nothwendig auf das Innigste verwachsen. Denn jener selbstsüchtige Irrthum des Menschen (Philo konnte nur von einem solchen reden), der sich auch irgend Etwas zuzuschreiben berechtigt hielt; die Eigenliebe des Menschen, welcher sich seiner (auch nichtgöttlichen) Individualität freute und rühmte; die Anmaßung, die nach sich die Dinge beurtheilen wollte: trat nun auch in den strengsten und offenbarsten Gegensatz mit der höchsten Tugend, mit dem Streben sich mit der unendlichen Gottheit zu vereinigen, sich in die Seligkeit des Gottschauens aufzulösen. Denn wie wenig mochte solche Gesinnungsart geneigt sein, jene Tugend als Tugend auch nur anzuerkennen, und wie noch viel weniger sich dazu verstehen, durch ununterbrochenes und nach Möglichkeit durchgreifendes Niederdrücken aller sinnlichen Lust sich dieselbe zu eigen zu machen.[461]) Es war nothwendig und ist nun klar,

461) Von diesem Standpunkte aus der geistigen Gleichwesentlichkeit des Menschen mit Gott während der verschiedenen menschlichen und göttlichen Persönlichkeiten beider, wobei der Mensch eben seine menschliche Selbstpersönlichkeit immer mehr aufgeben soll, um sich immer näher mit dem Göttlichen zu vereinigen (aus welchem sich dann, eben nach philonischen Grundsätzen, Irrthum und Laster zusammenlegen mußte) ist die selbstpersönliche Anmaßung aufgefaßt und getadelt leg. alleg. III. p. 66.: *ὁ γὰρ ἀποδιδράσκων θεὸν καταφεύγει εἰς ἑαυτόν· δυοῖν γὰρ ὄντοιν τοῦτε τῶν ὅλων νοῦ, ὅς ἐστι θεός, καὶ τοῦ ἰδίου, ὁ μὲν φεύγων ἀπὸ τοῦ καθ' αὑτὸν καταφεύγει ἐπὶ τὸν συμπάντων· ὁ δὲ νοῦν τὸν ἴδιον ἀπολείπων ὁμολογεῖ μηδὲν εἶναι τὰ κατὰ τὸν ἀνθρώπινον νοῦν, ἅπαντα δὲ προσάπτει θεῷ, ὁ δὲ πάλιν ἀποδιδράσκων θεὸν τὸν μὲν οὐδενὸς αἴτιόν φησιν εἶναι τῶν δὲ γενομένων ἁπάντων ἑαυτόν. — — — θεοῦ (δὲ) τὰ*

wie bei Philo sich kein wesentlicher Unterschied zwischen religiösen Irrthum und Laster legen konnte, wie beide die sichtbarsten und unauflöslichsten Fäden verknüpften. [462])

Daher erschien denn dem Philo der Kain, in welcher Gestalt er sich nur immer zeigen mochte, als der verwerflichste Seelenzustand. „Verschieden", sagt er de sacrif. Ab. et C. p. 138., „wird hierin gefehlt. Einige weil sie vergessen, was sie Gutes empfangen haben; diese bringen sich um das gar herrliche Geschäft zu danken. Andere halten sich vermöge ihres großen Eigendünkels (φιλαυτία) wirklich selbst für die Ursache der ihnen zu Theil gewordenen Vorzüge und nicht Den, der deren Urheber in Wahrheit ist. Andere endlich fehlen zwar leichter als die Letzteren, aber schwerer als die Ersteren. Sie nennen allerdings als den Urheber des Glücks den Herrn, sagen aber, daß dieses ihnen mit Recht zu Theil geworden sei (οἴησις); denn sie seien weise und männlich, mäßig und gerecht, so daß sie deßhalb auch von Gott der Gnade gewürdigt worden seien. Diesem Allen aber steht die Schrift entgegen und sagt dem Erstern, der das Andenken (an die empfangenen Wohlthaten) verwischt: „„Höre, hüte dich, daß du nicht essest und voll werdest und schöne Häuser erbauest und bewohnest und du dann, wann sich deine Schafe und Rinder ver-

---

πάντα κτήματα, ὥστε ὁ ἑαυτῷ τι προσνέμων τὰ ἑτέρου νοσφίζεται καὶ πληγὴν ἔχει παγχάλεπον καὶ δυσίατον, οἴησιν, πρᾶγμα ἀμαθίας καὶ ἀπαιδευσίας συγγενές.

462) Daher die Beschuldigung einer ἀσεβοῦς δόξης, oder das Lob der δόγματα εὐσεβείας καὶ θειότητος φιλόθεα sehr gewöhnlich, z. B. de mund. opif. p. 40. — de posterit. Mang. T. I. p. 232., vorzüglich qd. Deus sit immut. p. 296. — leg. alleg. III. p. 61.: ὁ φαῦλος δοκεῖ εἶναι τὸν θεὸν ἐν τόπῳ., de sacrif. p. 131. u. ö. Hiermit im Zusammenhange steht die Behauptung, daß der Mensch sich selbst durch seine irrigen Grundsätze schade, vergl. leg. alleg. I. p. 49. — qd. det. p. 164. sqq. Daher endlich auch die Bigotterie, die oft mit der verletzendsten Starrheit an ihren einmal gewonnenen Ansichten hing, wozu das vielleicht auffallendste Beispiel, das sich de nomin. mutat. p. 1053. sq. findet, schon oben mitgetheilt ward. S. S. 105.

mehren und des Goldes und Silbers und alles Dessen, was dein ist, immer mehr wird, dich erhebest in deinem Herzen und des Herrn, deines Gottes vergessest. Wenn aber wirst du seiner nicht vergessen? Wenn du deiner selbst nicht vergißt, dich deiner eignen vollkommnen Richtigkeit (*τῆς ἰδίας περὶ πάντα ὀρθοτητος*) und der göttlich-vollkommnen Fülle erinnerst.““ Den aber, der sich selbst für die Quelle des ihm zufallenden Glückes hält, belehrt sie auf folgende Weise: „„Sage nicht,““ spricht sie: „„Meine Hand hat mir allen diesen Ueberfluß erworben, sondern erinnere dich, daß der Herr, dein Gott, dir die Kräfte gegeben hat, die diesen Ueberfluß verschafften““. Der sich aber selbst für würdig hält zu empfangen Besitz und Genuß des Guten, der mag sich durch den heiligen Spruch (Deuter. IX. 5.) belehren lassen: „„Nicht wegen deiner Gerechtigkeit, noch Heiligkeit des Herzens wirst du eingehen in das Land und es ererben““. — — — So ist Alles in Allem allein ein Geschenk des Unerschaffenen (*ὁλόκληροι καὶ παντελεῖς αὐτοῦ ἀγεννήτου δωρεαὶ πᾶσαι*).“

„Abel ist der jüngere und bessere Sohn des Menschen“ (de sacrificiis Abelis et Caini).

In Abel sah Philo im Gegensatze gegen Kain die natürliche Nachwirkung des vernünftig-göttlichen Geistes im Menschen, oder die natürliche, noch ungebildete Frömmigkeit und Gutmüthigkeit, in welcher sich gleichsam der Geburtsadel der menschlichen gottverwandten Seele ausspricht, welche die Hinfälligkeit (הבל) aller sinnlichen Vorzüge und den Unwerth aller sinnlichen Vergnügen, ohne den eigentlichen Grund und tiefen Sinn dieses Gefühls zu begreifen, ahnet und deßhalb Alles, sowol ihren Besitz als ihr Streben, auf Gott und Göttliches zurückführt.[463]) Sehr geschickt weiß es hier Philo zu benutzen,

463) *ἀναφέρων ἐπὶ τὸν θεὸν* de sacrif. p. 130. — leg. alleg. I. p. 49.: *τοῦτο γὰρ ἀλλότριον τὸ λέγειν ἔργον τι εἶναι ψυχῆς, ἐπὶ θεὸν πάντων λαμβανόντων τὴν ἀναφορὰν καὶ τὸ τὰ ἄκαρπα τοῖς καρποτόκοις ἀναμιγνῦναι.*, p. 55. II. p. 1095.

daß Abel zuletzt als später, Kain als erst Geborner genannt wird. Er meint, es könne leicht Jemanden auffallen und scheinen, als ob Jener, obgleich der ungleich Würdigere, nachgesetzt werde. Indeß lasse sich Nichts leichter und der Natur und Erfahrung gemäßer erklären, als Dieß., Ehe nämlich der Mensch, dieß Gemisch aus irdischem und himmlischem Samen, sich auch nur so weit entwickelt habe, daß die göttlichgeistigen Kräfte irgend einigen Einfluß auf ihn zu üben vermögen, habe das sinnliche, von der Stunde der Geburt an thätige Element sich schon seiner bemächtigt. „Denn mit dem Menschen zugleich," sagt er de sacrif. p. 132., „von den Windeln an, bis mit dem immer nach Neuem strebenden Blüthenalter die gährende Flamme der Leidenschaften vorübergegangen ist, werden Thorheit, Zügellosigkeit, Ungerechtigkeit, Furcht, Feigheit und die ihnen verschwisterten Untugenden erzogen. Dann erst, wann er nun über die eigentliche Jugendzeit hinaus ist und die Krankheit der Leidenschaften, die den Puls reger antreibt, nachläßt, dann erst wird er, wie nach eingetretener Windesruhe und Meeresstille spät und nach Mühen ausruhen auf der Tugend Zuverlässigkeit, welche die immer in einander greifenden und ununterbrochenen Unruhen, das schwerste Seelenleiden, stillt." [464])

„Kain stellt dem Abel nach, ruft ihn in's Feld, überfällt und tödtet ihn" Genes. IV. 8. nach den LXX (liber quod deterius potiori insidiari soleat).

In dem Menschen, in welchem sich allmälig, nach Maßgabe seiner natürlichen Entwickelung diese beiden entgegenstehenden Dogmen ausbilden, entstand nothwendig ein Kampf [465])

464) Aehnlich de congressu p. 436.

465) Philo deutet auf solchen Kampf wie hier den zwischen A. und K., so anderwärts den Streit der Frauen bei dem prodic. Herkules, wie er denn öfter dergleichen heidnische Mythen für seine Zwecke allegorisirt, s. oben S. 40. N. 11. Auf diesen Streit spielt er für die Zwecke der gegenwärtigen Untersuchung sichtlich an de merc. meretr. p. 861. — de sacrif. A. et C. p. 133.

(dieſen glaubte Philo durch das Feld angedeutet) [466]) und Kain ſuchte durch liſtige und ſcheinbare Gründe den Abel, die Eigenſucht im Menſchen die Gottesliebe, welche das Göttliche als den Quell alles Guten und als das letzte Ziel ihres Strebens betrachtet, zu vernichten. „Iſt nicht die Wohnſtätte der Seele der Leib?“ pflegt er zu ſagen. „Warum ſollten wir denn nicht für dieſen Wohnplatz, daß er nicht zuſammenfalle, Sorge tragen? Iſt nicht das Auge, das Ohr und der übrige Chor der Sinne gleichſam die befreundete Leibwache der Seele? Muß man aber nicht die Bundesgenoſſen und Freunde ehren? Sind denn die Genüſſe und die in das ganze Leben hineinverpflochtenen Ergötzlichkeiten etwa nur für die Todten oder für Die, die noch nicht geboren ſind? Hat nicht die Natur ſie für die Lebenden gebildet? Warum ſollten wir uns denn des Reichthums und des Anſehens, der Ehre und der Herrſchaft u. a. Aehnl. entſchlagen, wodurch wir nicht nur ein ſichres, ſondern auch ein glückliches Leben genießen? Das Leben gibt Deß Bürgſchaft. Denn die, welche Tugendfreunde genannt werden, ſind faſt Alle unbekannt, unbeachtet, niedrig, ſelbſt ohne die nothwendigſten Bedürfniſſe, weniger geehrt als Untergebene, ja, weniger ſelbſt als Sklaven, ſchmutzig, bleichen Schatten ähnlich tragen ſie die Nahrungsloſigkeit, den Hunger im Geſichte, ſind kränklich und bereiten ſich auf den Tod vor; die aber die ſich um ſich ſelbſt kümmern, ſind im Gegentheile geehrt, geſund, wohlhabend, kräftig, leben in Herrlichkeit und Vergnügen, ohne Arbeit, den Freuden und führen durch alle Sinne dem Geiſte das Angenehme zu.“ [467]) Durch ſolche Scheingründe, durch Hinweiſung auf die Nothwendigkeit, auf den Reiz, auf die Unſchädlichkeit, ja, ſelbſt auf die vortheilhaften Folgen ſinnlichen Vergnügens ſtellte nun zwar der Kain jedes Menſchen, dem Abel deſſelben nach. Wenn es ihm aber thatſächlich glückte den Abel zu tödten: ſo war hiervon keineswegs

466) Die Gründe hierzu im Anfange des B. quod deter. pot. insid.
467) Ibid. p. 161.

die natürliche Kraft des Kain die Ursache. Vielmehr trug nur der Mangel an jeder Bildung bei Abel die Schuld; denn Abel (als die natürliche noch ungebildete Frömmigkeit), wenn gleich selbst gut und Gott wohlgefällig, umschloß doch nur die ersten Anfänge der vollkommnen Tugend, oder der Identificirung mit Gott, legte den Grund, gewährte die Fähigkeit zu ihr, war noch selbst von einer solchen unendlich entfernt, wie er ja auch der Erste war, der in der heil. Schrift unter den Frommen genannt wird. Nicht nur, daß er nicht im Mindesten an die hohe Vortrefflichkeit der theosophischen Tugend reichte, welche Beides im vollendeten Maße vereinte, das Ueben jener und die klare Einsicht, warum Das, was sie übte, die vollkommne Tugend sei: war er auch nicht bis dahin gebildet, durch menschliche Wissenschaft, namentlich durch kluges und gewandtes Denken und Reden Das, was ihm noch Gutes eigenthümlich war, als solches gegen entgegenstehende Bedenklichkeiten zu wahren. Jene Wissenschaft und Redekunst würde nun zwar seine kümmerliche Tugend an sich nicht erhöht haben, so wie der Mangel jener diese Tugend an sich nicht verminderte: allein sie würde ihn doch vor der Gefahr sicher gestellt haben im Kampfe wider die Sinnlichkeit durch blendende Einwürfe zu fallen. [468]) Darum sollten Die, bei Denen es nur das Werk natürlicher Gutmüthigkeit und Frömmigkeit ist, Alles auf Gott zu beziehen, ohne daß dieser Ueberrest edler Herkunft bei ihnen durch Einweihung in die wahre Philosophie eigenthümlich-selbstständiges Leben, oder doch nur durch die Aufnahme menschlicher Wissenschaftlichkeit einige Festigkeit gewonnen hätte, ihrer Schwäche sich bewußt, Nichts berücksichtigen, was gegen ihre fromme Ueberzeugung streitet, sollten jeden Kampf für jetzt scheuen, bis sie sich allmälig für ihn gekräftigt hätten, damit sie nicht, demselben nicht gewachsen, unterliegen möchten, in welchem Falle dann der Kain die unbeschränkte Herrschaft erlangen würde. Denn immer ist es

468) De migrat. Abrah. p. 399.

ein Anderes fromm ſein und geſchickt ſein, und oft kümmern ſich Die, die die Weisheit üben, weniger um Worte, wie denn auch im Gegenſatze Der, welcher in Rednerkünſte eingeweiht iſt, darum noch keine Bildung des Herzens erworben hat.[469]) Darum alſo allein Denen, die Beides beſitzen, einen gebildeten Geiſt und ein in Wort und That gottfrommes Herz ziemt es und wird es leicht vorkommen ſolche Streitpunkte zu erledigen. Solche aber die nur fromm (Abel) ſind ſollten eine Zuſammenkunft auf ſolchem Schlachtfelde ablehnen und ſich um die Herausforderung eines Mißgünſtigen gar nicht kümmern. Sie ſollten ſolche Bedenklichkeiten, wenn ſie in ihnen ſelbſt aufſteigen oder von Andern beigebracht würden dem Unterrichteten zur Beantwortung überlaſſen und ruhig ihren Weg weiter gehen, ſie möchten ſonſt ehe ſie ſich im Kampfe ſtärkten, im Kampfe unterliegen.

„Kain, ſelbſt böſe, iſt nun auch der Vater einer böſen Nachkommenſchaft“ (liber de posteritate Caini von Mangey zuerſt mitgetheilt).

In der Nachkommenſchaft des Kain (Geneſ. IV. 16. ff.) glaubte nun Philo die übeln Folgen geſchildert, die daraus entſpringen, wenn jene Eigenſucht die Gottesliebe wirklich getödtet und der Kain im Menſchen die Oberhand gewonnen hat. Aus ſolchem eingebildeten, thörigen und gottloſen Wahne entſpringt ihm zuerſt der Henoch d. h. dein Gnadengeſchenk,[470]) „ſo daß er dem Auge das Sehen, dem Ohre das Hören, jedem der übrigen Sinne die Sinnenwahrnehmungen, den Sprachorganen die Rede verdankt“, und ſo in ähnlicher Weiſe ſeinem Geiſte, was nur immer ſeine geiſtigen Kräfte wirken, Gedanken, Anſichten, Entſchlüſſe, kluge Maßregeln, Begriffe, Wiſſenſchaf-

469) Qd. deter. p. 163.

470) De poster. C. Mang. T. I. p. 232.: ἑρμηνεύεται Ἐνὼχ χάρις σου, vergl. de confus. ling. p. 338. — de Abrah. p. 352. Er leitete nämlich den Namen חנוך auf חן mit dem Suffixo zurück.

ten, Künſte, und was ſonſt hierher gerechnet werden möge.[471]) Als Henoch's Sohn glaubt Philo ferner ſehr angemeſſen den Gaidad genannt, d. h. Heerde,[472]) „denn Dem, welcher ſeinem Geiſte, der doch nicht einmal ſein eignes Weſen begreifen kann, Alles verdanken zu müſſen meint, für den paſſen unvernünftig-thieriſche Nachkommen; denn ein vernünftiger Menſch kann ſolchen Glauben niemals theilen". So erniedrigt ſich Der, der ſich durch ſolche Anmaßung erheben will, in Wahrheit zum unvernünftigen Thiere und tritt ferner immer und ferner von Gott. „Darum ſoll auch Gaidad's Sohn Meel geweſen ſein, deſſen Name überſetzt bedeutet: vom Leben Gottes;[473]) denn Gott iſt die Quelle der Vernunft, darum muß Der, der ohne Vernunft lebt, vom Leben Gottes ausgeſchloſſen ſein. Was könnte nun aber Dem, der nicht nach dem Willen Gottes lebt, Anderes zufallen, als der Tod der Seele? Dieſer wird nun Mathuſalah genannt, welches, überſetzt, die Ausſendung des Todes bedeutet.[474]) Deßwegen iſt er auch der Sohn des Meel, der das vernünftige Leben verlohr, welches ihn eigenthümlich auszeichnete (τὸν ἴδιον βίον) und ſich den unvernünftigen Leidenſchaften überließ. Wo nun aber

---

471) De poster. C. T. I. p. 232.

472) Grundtext: עירד LXX: *Γαϊδάδ*, zu welchem W. Philo l. l. p. 237. beifügt ὃ *ἑρμηνεύεται ποίμνιον*. Mangey vermuthet (zu u. St. Note h.) daß Philo *Γαϊδὰρ* geleſen und dieß W. von עדר abgeleitet habe.

473) l. l. p. 238. Grundtext: מחויאל LXX: *Μαλελεήλ*. Der Name *Μεήλ* im philon. Texte ſcheint aus *Μαλελεήλ* verderbt. Philo pflegt überhaupt nicht von den LXX abzuweichen, und dann ſteht auch hier dieſer Name ſeiner Erklärung, die das Hebräiſche mehr berückſichtigt, näher, als der Name, den er dann dem Manne gäbe. Hieronymus de nomin. Hebr. (edit. Martian. T. II. p. 9.) Mehujael = quis est Dominus Deus? vel ex vita Deus.

474) l. l. p. 239. Grundtext: מתושאל LXX: *Μαθουσάλα*. Philo nahm offenbar Rückſicht auf die W. מות und שלח. Aehnlich Hieronym. l. l. Mathusalah = mortis emissio v. mortuus est et interrogavit (שאל).

einmal das geiſtige und vernünftige Leben zum nimmer wieder Erwachen erſtarrt iſt: da verbindet ſich die vollendete Niederträchtigkeit (die durch Lamech bezeichnet wird) mit dem Beifall am Böſen (denn Ada war ja Lamech's Gattin) und zerbricht die heiligſten und natürlichſten Schranken des menſchlichen Lebens in That (Jobel der Vater Derjenigen, welche in Hütten leben und Heerden [Leidenſchaften] pflegen) und in Rede (Jubal, der Pſalter und Cither kennen lehrte — beide Kinder Jener); denn um im Beſitze der Schattengüter (die zweite Gattin Lamech's war Sella) zu ähnlichem Schattenglücke zu gelangen (Noema ſeine Tochter) läßt er ſich zu den unſeligſten Handlungen hinleiten (der Sohn Tobel war Vater Derer, die in Eiſen, dem Symbole der Härte und des Kriegs, arbeiten).[475])

„Als der Eva der Seth geboren ward, ſprach ſie: Gott hat mir ein anderes Kind gegeben an die Stelle des Abel.“ Geneſ. IV. 25.

In Seth erſtand demnach der Abel, das fromme Dogma wieder, welches, da es nicht durch Bildung gehoben war, von der ſophiſtiſchen Eigenſucht unterdrückt wurde. Es iſt zwar ein anderes Kind, aber dennoch jenem verwandt, an deſſen Stelle es trat, nur in ſo fern verſchieden, als es ſich nun zur Vollendung entwickelt und die menſchliche Tugend nicht wieder verläßt.[476]) Darum während Abel die Vernichtung, den Untergang ſchon in ſeinem Namen trägt: deutet der Name des Seth auf Fortdauer hin. Er bezeichnet nämlich die Bewäſſerung und wie die irdiſchen Sämereien und Gewächſe, wenn ſie bewäſſert werden, ſchwellen, keimen und reichliche Früchte

475) Ueber den allegoriſchen Zuſammenhang dieſer letztern Namen mit den durch ſie angedeuteten Gegenſtänden vergl. l. l. p. 239. sqq.

476) l. l. p. 259.: *Ἕτερον γὰρ* (Seth als Abel) *οὐκ ἀλλότριον — — ὁ μὲν Ἄβελ τὸ θνητὸν ἀπολειπὼν πρὸς τὴν ἀμείνω φύσιν μετανάστης οἴχεται· ὁ δὲ Σὴθ ἅτε σπέρμα ὢν ἀνθρωπίνης ἀρετῆς οὐδέποτε τὸ ἀνθρώπινον ἀπολείψει γένος.*

bringen, aber ohne Bewässerung verdorren: so scheint es auch mit der Seele zu gehen. Sie wächst und vervollkommnet sich, wenn sie durch den lieblichen Strom der Weisheit getränkt wird.[477])

Philo glaubte nun in ähnlicher Weise, wie er die Nachkommen des Kain charakterisirte: so auch durch die zahlreichen Namen, die zwischen dem Seth und dem Moses genannt sind, die verschiedenen Stufen und Stadien angedeutet, die zwischen dem Anfange einer dauernden Tugend und der höchsten Vollkommenheit mitten inne liegen und hat sich hierüber auch höchstwahrscheinlich in seinen Dialogen und in seiner Deutung hebräischer Namen,[478]) die er zu diesem Behufe schrieb, weitläuftiger ausgesprochen. Auch in den uns noch erhalteten BB. findet sich viel Material zur Umdeutung dieser Namen vor. Man kann auch dieser nicht ohne mehrfaches Interesse einige Aufmerksamkeit schenken, indem in der Zusammenstellung und Deutung dieser Namen Witz, Methode, innerer Zusammenhang, nicht selten gute Beobachtungsgabe des menschlichen Herzens und seiner Eigenheiten, und fast immer Unterlagen zur Erläuterung späterer exegetischer Erscheinungen über das A. T. vorliegen. Indessen ist doch solches Interesse für eine Darstellung, welche nur die wesentlichsten Eigenthümlichkeiten der philonischen Speculation in Methode und Resultaten zu ihrem Gegenstande hat, zu untergeordnet um eine vollständige Durchführung zu veranlassen. Vielmehr, während wir Diejenigen, die behufs geschichtlicher Forschungen über die Exegetik und namentlich über das Entstehen und die Ausbildung einer allegorisch-traditionalen Exegese gerade dieses hoch achten, auf den Philo selbst verweisen, dessen Deutungen ihnen bei durchgehendem Festhalten an dem angegebenen psychologisch-genealogischen Standpunkte klar werden werden, heben wir nur diejenigen Momente heraus, welche Philo selbst mehre Male als die entscheidenden in seiner praktischen Philosophie angibt.

---

477) Ibid. p. 249.: Διὰ ἁρμηνεύεται ποτισμός (שת, שתה) rell.

478) Vgl. de his verbis: resipuit N. p. 275. und Euseb. H. E. II. 18.

Sechs Wendepunkte des geistigen Lebens glaubt er nämlich vor allen als die bedeutendsten auszeichnen zu müssen, durch welche der Mensch von den ersten Anfängen wirklich-beständiger Tugend bis zur Fähigkeit Gott zu schauen geläutert, oder, wie es Philo ausspricht, aus dem Seth ein Israel werde, deren letzterer zwar noch immer nicht an die äußerste Gränze menschlicher Würde und menschlicher Seligkeit reicht (indem auch Der, welcher sich in einzelnen Augenblicken seines Lebens so rein von allem irdischen Sein, Denken und Handeln ausscheidet, daß Nichts mehr zwischen ihm und dem Göttlichen mitten inne steht und welcher mithin das Göttliche schaut, wie es ist [Israel], deßhalb nun keineswegs auch, in wie weit Dieß bei der sinnlichen Beschaffenheit menschlicher Natur nur immer möglich ist, dauernd ohne Berührung mit dem Sinnlichen als reiner Geist [Moses] sich erweis't): allein es doch dem Menschen im ganzen Umfange fühlen und erfassen lehrt, was das Ziel und der Lohn aller seiner Mühen sein werde.

Als diese sechs Wendepunkte des menschlichen Seelenzustandes nennt Philo den Enos, Henoch, Noah; Abraham, Isaak und Jakob oder Israel; von denen die erstern drei die niedere, die letztern die höhere Trias bilden.[479])

Enos ist das Symbol der Hoffnung, oder der Ahnung eines höhern Strebenszils des Menschen, als irdisches Glück, und des Sehnens nach höherer Seligkeit, als die Welt sie bietet. Diese Hoffnung ist, wie Philo meint, selbst bei Denen, in welchen die sinnliche Lust über die unveredelte natürliche Gutmüthigkeit und Frömmigkeit den Sieg davon getragen hat, nicht ganz erstorben, sondern nur unterdrückt, taucht jezuweilen empor und drängt dem Menschen die Ueberzeugung auf, wie wenig jenes Vergnügen seiner würdig und wie wenig lobenswerth die Handlungen seien, die er um jenes zu erreichen verübt. Angemessen seinen frühern Aeuße-

479) Ueber das Folgende vorzüglich: de Abrah. p. 350. sqq. — de praem. ac poen. p. 912. sqq.

rungen erklärt er es, warum diese Hoffnung Enos (אנוש) Mensch genannt werde, indem Der, welcher ununterbrochen, ohne auch nur das Sehnen nach etwas Vorzüglicherm zu fühlen von Stillung einer thierischen Lust zur andern sich fortbewegt, eben weil er die eigentlich unterscheidenden Auszeichnungen des Menschen nicht achtet, [480]) sichtbar zum menschenähnlichen Thiere herabsinkt. „Mit dieser Hoffnung eröffnet die tugendbefreundete Seele ihren Weg, die Natur stellte diese gleichsam als Thürhüterin an den Eingang zu den königlichen und innern Tugenden, deren Niemand theilhaftig werden kann, welcher nicht vorher jene gehegt hat.“ [481])

Durch diese Sehnsucht nach einer wahrern und reinern Glückseligkeit war, da diese sich ja eben auf Ueberzeugung von dem Unwerthe wie des bisherigen Genusses, so des bisherigen Strebens gründen sollte, allerdings Trauer über das vergangene Leben, Reue und Besserung, gegeben und diese mußten alsobald hervorkeimen, so wie jene Sehnsucht tiefere Wurzeln im menschlichen Herzen schlug. Eben diese innige Wechselwirkung des Strebens nach Besserm und der bessernden Reue wollte Philo hervorheben, als er darauf aufmerksam machte, daß Henoch das Symbol der Reue und der Besserung als Sohn des Enos genannt werde. Daß aber auch Moses thatsächlich den Henoch als Bezeichnung solchen Seelenzustandes betrachtet habe und betrachtet wissen wollte, hierfür fand Philo den Ueberzeugungsgrund in den Worten: und Henoch gefiel Gott wohl und er ward nicht mehr gefunden, weil ihn Gott an einen andern Ort versetzt hatte (Genes. V. 24.). „Denn die Schrift sagt Dieses von Henoch, dem Begnadigten, [482]) daß er nicht mehr gefunden worden sei, theils weil die frühere, tadelhafte Lebensweise ent-

480) S. S. 329.

481) Vergl. auch qd. det. p. 180.

482) κεχαρισμένον de Abrah. p. 352. Also hier eine etwas andere Etymologie als die frühere.

fernt worden war, ſo daß ſie nicht mehr gefunden ward, gleich als wenn ſie keinen Anfang gehabt hätte, theils weil Das, was verändert und in eine vorzügliche Reihe von Dingen verſetzt worden iſt, ſeiner Natur nach ſchwerer gefunden werden mag; denn die Bosheit iſt zwar weit ausgebreitet und Vielen bekannt, die Tugend dagegen etwas Seltenes, ſo daß ſie nur von Wenigen erfaßt werden möchte. Hierzu kommt, daß wohl der Richtswürdige auf den Marktplätzen, in den Theatern, Gerichtshöfen, Rathsverſammlungen und überhaupt in den Zuſammenkünften, Vereinen und Aufzügen der Menſchen herumläuft, weil er ſich gern zu thun macht, wogegen der Gebildete, der ſich von ſolchen Geſchäften abzuſondern ſtrebt, ſich zurückzieht und die Einſamkeit liebt."

Wie aber die Geneſung zur Geſundheit führt: ſo glaubte Philo an die Reue und Beſſerung die Gerechtigkeit und überhaupt die Vollkommenheit, die der Menſch ohne höhere Weihe erlangen könne, anknüpfen zu müſſen. Deßhalb finden wir denn nun auch, um in Philo's Redeweiſe zu ſprechen, unter den Nachkommen des Seth und Henoch den Noah, den die Schrift ausdrücklich Den nennt, der in ſeiner Generation gerecht und vollkommen geweſen ſei (Geneſ. VI. 9.). Sehr angemeſſen glaubte Philo werde ein ſolcher Gerechter Noah genannt, d. h. Ruhe,[483]) weil das Gegentheil, die widernatürlichen Beſtrebungen, Urſache der Verwirrungen, Tumulte, Aufſtände und Kämpfe ſind, als woran die Ungerechten Theil nehmen, während Diejenigen, welche die Tugend hochachten, ein eingezogenes, ſtilles, ruhiges und friedliches Leben führen. „Und Noah gefiel Gott wohl," wie denn jeder Menſch, der ſich durch Ahnung höhern Glücks, als irdiſcher Wolluſt, durch aufrichtige Reue früher begangener Sünden zur Ausübung ächt tugendhafter Handlungen durchgebildet hat, auf das göttliche Wohlgefallen rechnen darf.

---

483) Vergl. leg. alleg. III. p. 75. נוח verknüpft mit נחת.

So weit dehnte sich der Kreis der Tugenden (τὰ καθήκοντα) [484]) aus, die Philo für jeden Menschen, als solche, erkennbar und ausführbar glaubte, auch für Den, der einer höhern Bildung ermangelte, der nicht als Geweihter in das Heiligthum göttlicher Philosophie eingeführt sei. Keiner, glaubte er, der nur nicht darauf ausginge, jedes bessere Gefühl, das ihm als Stempel einer göttlichen Abkunft eingeprägt worden, absichtlich zu verwischen und zu vernichten, der sich nur nicht mit Vorsatze dem thierischen Elemente immer mehr hingäbe, könne es sich verhehlen, daß es schön und edel sei Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Weisheit und Tapferkeit zu üben, (auf welche 4 Cardinaltugenden er die einzelnen zurückzuführen pflegt) [485]) und Nichts stehe der eignen Ausübung derselben bei irgend einem einzelnen Menschen im Wege. Solche Tugenden achtet nun auch Philo keineswegs gering, vielmehr wiederholt er zu öftern Malen, daß Die, welche auf Uebung derselben die Zeit ihres Lebens verwendeten, Menschen und Gott sehr wohlgefällig seien und glaubte sich zu solcher Anerkennung ihrer Verdienste verpflichtet, da ja in der Schrift ausdrücklich gesagt werde, daß Noah Gott wohlgefallen habe und er von allen seinen Zeitgenossen allein erhalten worden sei. Allein genügen konnte sie ihm nicht.

Er hatte das höchste Lebensziel in Identificirung mit Gott und das hiermit verbundene Schauen Gottes festgestellt und als unumgängliche Bedingung zur Erreichung dieses letzten Ziels und mithin nothwendig als höchste menschliche Tugend

484) Nach stoischem Sprachgebrauche, leg. alleg. I. p. 50.

485) Leg. alleg. I. p. 52., wo diese dann selbst wieder auf die menschliche Güte (ἀγαθότης — Abel), als der diesen gemeinschaftlich zum Grunde liegenden Tugend (ἡ γενικὴ ἀρετή) zurückgeführt werden ibid. p. 50. — de Cherub. p. 109. — de migrat. Abrah. p. 394. Vergl. hierüber noch überhaupt Joh. Christoph Schreiter's Abhandl. über Ph. Vorstellungen von dem Gattungsbegriffe und dem Wesen der Tugend in Keil's u. Tzsch. Anal. III. 2.

gend die vollendete Ausscheidung des Geistigen vom Körperlichen anerkannt. Und so wie es unmöglich war, daß die Tugenden der Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Weisheit und Tapferkeit solches Ausscheiden unmittelbar veranlaßten: so wenig konnte er sie als höchste Tugenden anerkennen. Nach Philo war aber auch in derselben Stelle der Schrift, welche das Lob eines Jeden enthielt, der sich durch tugendhafte Handlungen auszeichnete, zugleich angedeutet, daß solche Tugenden nicht überhaupt und an sich sondern bloß im Vergleiche zu dem Lasterhaften und Gottlosen vollkommen genannt werden könnten; denn es war ausdrücklich dabei gesagt, Noah sei in seiner Generation gerecht und vollkommen gewesen. Sie waren nothwendig vorbereitende Mittelstadien, [486]) bereiteten aber doch jenes Ziel eben nur vor, erkämpften aber immer nur den zweiten Preis [487]) und machten den ersten nur möglich, führten ihn noch nicht selbst herbei. Hierzu waren andere Mittel und Tugenden, die höher als jene, an sich vollkommen oder vielmehr vervollkommnend waren, nothwendiger Weise anzunehmen.

So lag denn in den anthropologischen und kosmologischen Prämissen des Philo die Unterscheidung begründet, die den Alexandrinern entscheidend eigenthümlich ist und namentlich von den spätern sehr weit fortgebildet ward, zwischen einer niedern und höhern, bürgerlichen und wesentlichen [488]) Tugend zum großen Nachtheile ächt-sittlicher Lehre, die nicht die einzelnen tugendhaften Handlungen nach Dem, was sie wirken, abwägen lehrt und etwa der Uebung der einen Handlung eine höhere Tugend, eine niedere dagegen der andern zuschreibt, sondern als Prüfungsnorm

---

486) De Abrah. p. 356.: ἐκείνη μὲν γὰρ (ἡ τριάς, Enos, Henoch und Noah) τοῖς ἐν ἡλικίᾳ παιδικῇ μαθήμασιν ἔοικεν.

487) τὰ δευτερεῖα im Gegensatze zu οἷς τὰ πρῶτα τῶν ἄθλων ἡ φύσις ἀναδώσει ibid. p. 355.

488) διετήρησαν τὴν φύσιν ἀδιάστροφον ibid. p. 354. Diese höhere Trias Tugenden ἡ μείζων ibid. p. 356. — ἡ σωτηρία καὶ θεοφιλεστέρα de praem. et poen. p. 913.

aller menschlich-sittlichen Größe die Eine menschliche Gesinnung betrachtet, die der Gesammtheit der menschlichen Handlungen zum Grunde liegen soll; und zum nicht geringen Nachtheile ächt-sittlichen Handelns, da sich zu solcher Scheidung zwischen höherer und niederer Tugend, zumal wenn jene, wie Dieß nach den alexandrinischen Lehren der Fall war, der äußern Beurtheilung weniger unterliegt, leicht ein geistiger Hochmuth gesellt, der die sittlichen Bestrebungen der Mitmenschen vornehm geringschätzt und eine lasterhafte Selbstgenügsamkeit, die sich bei Uebertretung der niedern und bürgerlichen Tugenden mit dem Besitze der höhern tröstet, ja, wol gar, wie diese für die Bestrebungen der gewöhnlichen Menschen zu erhaben, so jene für sich zu gering achtet. Mängel, die bei den spätern Alexandrinern, die diese Lehre geschäftig fortbildeten, ungleich sichtbarer hervortraten, als bei Philo selbst.

Die Entwickelungsstadien solcher höhern, wesentlichen Tugend fand nun Philo in der höhern Trias jener Patriarchen, in dem Leben des Abraham, Isaak und Jakob erläutert.[489]) „Diese Patriarchen erst sind an sich im Besitze einer unbestrittenen Tugend, nicht erst bei Vergleichung mit Bösen; und sie werden also solches Lobes würdig geachtet, nicht weil sie besser sind als ihre Generation, sondern weil sie die vorzügliche Menschennatur unverdorben erhalten haben (φύσιν εὔμοιρον ἀδιάστροφον διετήρησαν).“

Für die Uebung der niedern Tugend hielt Philo keine höhere Bildung für erforderlich.[490]) Er glaubte, daß das sittlich-religiöse Gefühl, welches jedem Menschen von der Natur mitgetheilt sei (Abel), auch ohne besondern Unterricht jedes unverdorbene Gemüth zur Uebung der Gerechtigkeit, der Billigkeit, des Erbarmens u. a. m. veranlassen könne. Aber freilich konnte dieß sittliche Gefühl die Menschen niemals zu einer solchen Tugendhöhe — wäre sie anders Tugend oder Höhe zu nen-

489) Vergl. de Abrah. p. 354.

490) Vergl. zu dem Folgenden oben S. 88. ff.

nen — hinaufschrauben, die Philo von dem Vollkommnern forderte. Niemals würde der Mensch durch das einfache Sittengefühl dahin geführt worden sein, jede Berührung mit dem Sinnlichen für Sünde, oder doch für Unvollkommenheit zu achten, darum jede sinnliche Regung auf das Aengstlichste zu unterdrücken und sich jeden sinnlichen Genusses, so weit Dieß immer möglich, auf das Sorgfältigste zu enthalten. Um solche Tugend auch nur als Tugend anerkennen zu können, um wie viel mehr denn um sie zu üben mußte bei dem Menschen die vollkommenste Uebereinstimmung mit den Ansichten Philo's über das Wesen, den Werth und das Verhältniß des Sinnlichen zum Uebersinnlichen vorausgesetzt werden; denn nur Der, welcher mit Philo sich überzeugt hielt, daß das Sinnliche an sich völlig nichtswürdig und nur Hemmniß des Göttlichen sei, daß darum, je mehr dieß vom Menschen entfernt werde, das Göttliche desto reiner hervortrete und so dieser sich zu immer höherer Gotteswürdigkeit und Glückfähigkeit entwickele, nur Dieser, wie er denn die möglichst vollständige Unterordnung alles Sinnlichen an sich für Tugend halten mußte, konnte vielleicht die Uebung derselben nach und nach verwirklichen.

Es ist daher an sich klar, wie Philo von Jedem, der die höhere Tugend sich zu eigen zu machen strebte, vor Allem verlangte, daß er sich unterrichte, d. h. sich über das Wesen und Verhältniß des Sinnlichen zum Uebersinnlichen, des Irrischen zum Göttlichen aufkläre, damit er all sein Vertrauen, alle seine Hoffnungen von Jenem auf Dieses übertrage. [491])

Das Vorbild Dessen, der dieser Grundbedingung aller höhern Tugend genügt und durch Unterricht sich der Vollkommenheit zu nähern sucht, war ihm Abraham (*διδακτικῇ χρησάμενος ἀρετῇ πρὸς τελείωσιν*), [492]) der das Land der Chal-

491) Leg. alleg. I. p. 56.: *ᾧ παρέχει ὁ θεὸς ἐπιστήμην βεβαίαν τούτῳ δίδωσιν ἀμφότερα τὸ ἐργάζεσθαι τὰς ἀρετὰς καὶ μηδέποτε αὐτῶν ἀφίστασθαι, ἀλλ' αἰεὶ ταμιεύειν καὶ φυλάττειν ἑκάστην.*

492) De praem. ac poen. p. 914. — de somn. I. p. 590. u. ö.

daer verließ — die (als Sterndeuter berühmt) sich einzig mit sinnlichen Dingen beschäftigten und nur diese vorhanden glaubten — um dem Göttlichen Glauben zu schenken.

Wir sehen, wir sind durch diese Behauptung, daß höhere Tugend nur in Verbindung mit Aufklärung über das Wesen und den Werth des Sinnlichen und Geistigen, des Irdischen und Göttlichen zu verwirklichen sei, wieder an die Schwelle des philosophisch-speculativen Lehrgebäudes unsers Philo versetzt; denn eben in seinen Speculationen glaubte er ja die überzeugendsten Beweise von der Hinfälligkeit und Nichtswürdigkeit des Sinnlichen und von der eigenthümlichen und göttlichen Würde alles Geistigen gegeben zu haben. Es konnte nicht fehlen. Je vertrautere Bekanntschaft Jemand mit den philonischen Dogmen schloß; je entscheidender dieselben in den Mittelpunkt seiner Ueberzeugungen und seines Lebens traten: desto reifer war er für solche höhere Tugend, ja, desto tugendhafter war er schon dadurch selbst. Allein gleichwie sich die philonischen Speculationen selbst von dem Niedern zum Höhern, vom Irdischen zum Himmlischen erhoben: so entwickelte sich nicht gleich bei den ersten Anfängen wahrer Philosophie die vollkommene Tugend, sondern sie hielt mit jener selbst eine Parallele, welche wir, eben weil Tugend und Wissen in der philonischen Theosophie auf das Innigste verwachsen waren, nur dann in ihrer eigenthümlichen Gestalt kennen lernen können, wenn wir uns einiger früher gewonnenen Resultate aus jenen Speculationen erinnern.

Philo basirte alles unser Wissen über eine geistige und unsichtbare Welt auf eine verständige und wissenschaftliche Betrachtung dieser sinnlichen. Ohne solche Unterlage hielt er alle Untersuchung über jene für schwebende, wesenlose Spiele unserer Phantasie. Er hatte sich dann überzeugt, daß die weise Gestaltung dieser Welt eine Ursache fordere und daß die Welt, unfähig genug ihre intelligenten Formen nicht einmal gegen menschliche Willkühr zu erhalten, nicht Selbstursache dieser sein könne; er hatte mithin eine überweltliche, weltbildende Ursache postulirt, deren weitere Beschaffenheit er sich nun

aus den Bedürfnissen zur Erklärung dieser sichtbaren construirte. Auch von Abraham glaubte Philo es symbolisch in der Schrift berichtet, daß er sich so wie er das chaldäische Dogma (so nennt nun Philo schlechthin die Ansicht nach welcher man, was er den Chaldäern vorzüglich zur Last legen zu müssen glaubte, die Ursache des Sinnlichen in diesem selbst fand) [493]) verlassen habe, eines wissenschaftlichen Gebrauchs seiner Sinne befleißigt habe. Er war ja zuerst nach Charran gewandert (Genes. XI. 31.) und hatte sich später mit der Hagar vermählt (Genes. XVI. 1. ff.); denn wie Philo unter dem erstern, welches Höhlen bedeute, die Stellen bezeichnet glaubte, in welchen sich unsre Sinne befänden, durch welche Jeder um die ihnen zukommenden Dinge wahrzunehmen herausschaue: [494]) so hielt er die Hagar, die Magd der Sarah (in welcher er die vollkommne Tugend wiederfand) für die weltliche Wissenschaft (eben für die Dienerin der vollkommnen Tugend).

Allein eben so nothwendig Philo von seinem Standpunkte aus eine wissenschaftliche und geistvolle Betrachtung der sinn-

---

493) Philo beschreibt es näher de migrat. Abrah. p. 415.: *Χαλδαῖοι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐκπεποιηκέναι διαφερόντως δοκοῦσιν ἀστρονομίαν καὶ γενεθλιαλογικὴν, τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ἁρμοζόμενοι καὶ ὥσπερ διὰ μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμελεστάτην συμφωνίαν τοῦ παντὸς ἐπιδεικνύμενοι τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ, τόποις μὲν διεζευγμένων συγγενείᾳ δὲ οὐ διῳκισμένων. Οὗτοι τὸν φαινόμενον τοῦτον κόσμον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπετόπησαν εἶναι μόνον ἢ θεὸν ὄντα αὐτὸν ἢ ἐν αὐτῷ θεὸν περιέχοντα τὴν τῶν ἄλλων ψυχὴν· εἰμαρμένην τε καὶ ἀνάγκην· θεοπλαστήσαντες ἀσεβείας πολλῆς κατέπλησαν τὸν ἀνθρώπινον βίον.* Diese Ansicht heißt dann schlechthin *χαλδαϊκὸν δόγμα* de nomin. mutat. p. 1047., *χαλδαϊκὴ δόξα*, sie theilen *χαλδαΐζειν* ibid. p. 416. — qu. rer. div. haer. p. 494., ohne daß hierbei mit manchen verehrten Forschern an eine besondere chaldäisch-orientalische Philosophie gedacht werden dürfe, die zu jener Zeit Eingang gefunden hätte.

494) De somn. I. p. 571. sqq. — de Abrah. p. 360. Vgl. חור und חרן.

lichen Welt für die erste Stufe zu dem Tempel der wahren Erkenntniß Gottes achtete: so wenig konnte er zugestehen, daß von ihr aus nun auch Gott schon so geschauet werden könne, wie er sei. Solcher wissenschaftlichen Betrachtung konnte zunächst kein anderes Werk zugetheilt werden, als daß sie die Vollkommenheiten, die gütige und weise Einrichtung und Erhaltung des Gebildeten erkenne und in Folge dieser auf die Vollkommenheit des Bildners bei Hervorbringung und Erhaltung dieses Gebildeten zurückschließe. Dergleichen erkannte aber Philo, wie wir oben sahen, bei seinem höchsten Gotte gar nicht an, da dieser alle Eigenschaften und Vollkommenheiten überstieg, indem er im Gegenfalle mit dem Sinnlichen doch immer in einige Berührung getreten sein würde.[495]) Jene Vollkommenheiten bei Bildung und Erhaltung dieser Welt achtete er vielmehr als zwei Sonderkräfte, als die gütige und die mächtige Kraft, die er auch Gott und Herr zu nennen pflegte. Bis zu diesem Grade der Erkenntniß vermochte sich daher auch nur der Abraham (oder die philosophische Betrachtung der Welt) zu erheben. Daher erschienen ihm nun auch in Mamre die 3 göttlichen Personen (Genes. XVIII. 1. ff.). Das Urgöttliche war also noch nicht rein erkannt, sondern nur erst in und mit seinen beiden höchsten Potenzen. So mußte denn also der Mensch, bevor er zu dem Schauen des höchsten Gottes gelangte, erst Kenntniß von dessen Eigenschaften erhalten.

Diese Unvollkommenheit in der abrahamitischen Erkenntniß prägte sich nun auch natürlich auf die abrahamitische Tugend über.

So wie nämlich der Mensch, so schloß Philo von dem Frühern ausgehend weiter, das chaldäische Dogma verläßt, nach Charran, in seine Sinne, in sich selbst einkehrt und in wissenschaftlich gebildeter Weise Das betrachtet, was in den Kreis seiner Wahrnehmungen tritt: so entdeckt er nicht nur in

495) S. S. 121. ff.

der außer ihm liegenden Welt die Sphäre höherer Weisheit und Güte, die ihn zuletzt zur Annahme eines göttlichen Urhebers und Erhalters derselben hinleiten, sondern er achtet auch auf sich selbst und seine Kräfte näher, bemerkt es, wie ihm vermöge seines vernünftigen Geistes die Fähigkeit zustehe, selbstthätig zu erkennen und zu handeln, und wie ihn solche Fähigkeit eben so wesentlich von allem Sinnlichen unterscheide, als ihn dem Göttlichen zuführe. Kurz, dieß Doppelte wird ihm klar und gewiß, daß er göttlichen Geschlechts sei und was in ihm ihn zu solcher Würde erhebe. Mit dieser Selbsterkenntniß steht nun aber ein Zweites in heiligem, unverletzlichem Bunde. Der Mensch kann nicht sobald die göttliche Würde seines Geistes erkannt haben, als er sich verpflichtet fühlen muß, diesen zum Herrscher in sich selbst zu erheben und alles Sinnliche ihm zu unterwerfen. Darum ist es auch Ein Befehl der Abraham zu Theil wird, Chaldäa und sein Vaterland, seine Verwandtschaft und das Haus seines Vaters zu verlassen (Genes. XII. 1.), unter welchen letztern Drei Philo den Körper, die Sinne und die Sprachfähigkeit verstanden wissen will, mit einem Worte alles Sinnliche und sinnlich Handeln, selbst das dem Geiste noch am nächsten Verwandte. In wie hohem Werthe bei dieser engen Verbindung mit der Tugend (denn diese besteht ja eben in dem Ausscheiden aus dem Sinnlichen) für Philo die Selbsterkenntniß gestanden haben müsse ist deßhalb einleuchtend und macht es nun auch klar, in welchem Sinne und aus welchen Gründen er die Erkenntniß ihrer selbst auf das Wiederholteste und Dringendste Denen empfiehlt, die nach höherer Wissenschaft und Tugend dürsten und warum er Bestimmungsgründe zu ihr überallher entlehnt, aus Mosis heiligen Aussprüchen, aus heidnischer Philosophen Lehre, ja, selbst aus der heidnischen Götter Orakeln. [496]) Indeß hielt er sich doch auch überzeugt, daß sich selbst die also entwickelte Tugend bei nur abrahamitischer Erkenntniß Gottes der Vollkommenheit nimmer rühmen

496) De somn. I. p. 573. sq. — de migrat. Abrah. p. 389. 416. sq.

dürfe. Und in der That war es auch sehr natürlich, daß Der, welcher den höchsten Gott nur noch erst in seinen Eigenschaften und Kräften, also immer noch selbst in Verbindung mit dem Sinnlichen kannte, niemals Letzteres als an sich verwerflich und Ersteres als allein wünschenswerth betrachten konnte. Darum, wenn er auch dem Göttlichen, was er außer sich erkannte und in sich wiedergefunden hatte, die vorzüglichste Stelle, die Oberherrschaft einräumte: so geschah Dieß doch noch nicht mit Rücksicht auf Gott, als solchen selbst, sondern da er diesen nur als einen bildenden und erhaltenden, also als einen gütigen und mächtigen kennen gelernt hatte, je nachdem der Tugendhafte das Eine oder das Andere hervorhob, aus Liebe zu Gott oder aus Furcht vor ihm.[497]) Beide Beweggründe begründeten nun aber die Tugend, die Philo verlangte, wenn gleich in verschiedenem Grade, wie wir alsbald sehen werden, doch immer nur unvollkommen. Denn so lange der Mensch dem Göttlichen nur höhern Werth und höhere Rechte, nicht allen Werth und alles Sein beilegte: so lange konnte er zwar Unterordnung des Sinnlichen unter das Göttliche in sich erzeugen, aber keine möglichst vollkommne Ausscheidung wie sie die philonische Speculation forderte. Hierzu war es nöthig, daß der Mensch das Göttliche, als an sich ohne allen Vergleich und ohne alle Verbindung mit dem Sinnlichen, rücksichtslos, zu erstreben aufstellte.

Diese Bemerkungen werden die nachfolgende Stelle erklären, so wie sie auch wieder von dieser bestätigt werden. Eben bei der allegorischen Deutung der 3 Personen, die dem Abraham erschienen seien, sagt Philo de Abrah. p. 367.: „Es gibt drei Arten menschlicher Lebensweise, von denen jede mit einer der erwähnten drei Personen zusammenhangt. Die vorzüglichste mit der mittleren, mit Dem, der in Wahrheit ist; die nach dieser mit der zur Rechten, der gütigen Kraft, welche Gott heißt; die dritte mit der zur andern Seite, der herrschenden,

497) De cherub. p. 113. — qd. Deus sit immutab. p. 308.

welche Herr heißt. Die vorzüglichste Lebensweise beschäftigt sich nämlich mit Dem, der an sich ohne Tugend Etwas ist, läßt sich zu nichts Anderem hinziehen und beschäftigt sich ausschließend mit der Verehrung des Einen, die übrigen werden dem Vater theils durch die gütige, theils durch die königliche Kraft empfahlen. Das, was ich sage," fügt Philo hinzu, „kommt auf Folgendes hinaus: Wenn Menschen bemerken, daß Jemand unter dem Vorwande der Freundschaft zu ihnen kommt um Vortheile zu erjagen: so sehen sie hinweg, wenden sich ab und scheuen eine solche erheuchelte Schmeichelei und Freundschaft als sehr nachtheilig. Gott aber, an welchen kein Nachtheil hinanreicht, läßt Alle freundlich zu sich kommen, die sich auf irgend eine Weise vorgenommen haben ihn zu verehren, will überhaupt Niemanden von sich hinwegweisen, sondern ruft Allen, die zu hören vermögen, Folgendes in die Seele: „„Der erste Kampfpreis liegt Denjenigen vor, die mich wegen meiner selbst verehren, die anderen, die ihretwegen, mögen sie nun Gutes zu erlangen hoffen, oder erwarten, Befreiung von Züchtigungen zu erhalten. Denn wenn gleich die Frömmigkeit Dieser lohnsüchtig und nicht unbestochen ist: so befinden sie sich doch nichts desto weniger innerhalb der göttlichen Ringmauern und irren nicht außerhalb derselben umher.““

Ehe wir nun aber weiter mittheilen, wie Philo den Menschen denn doch endlich zum höchsten Ziele menschlicher Erkenntniß und Tugend fortgeleitet werden läßt: ist es erforderlich, eine Bemerkung etwas näher zu beleuchten, die Philo an Darstellung des Seelenzustandes, den er Abraham nennt, knüpft und auch sonst gern wiederholt, um unsre Verehrung, unsre Sehnsucht nach demselben und die Geringschätzung des uns jetzt zugetheilten Maßes Kräfte herbeizuführen. Bei Gelegenheit der Worte nämlich, daß Gott dem Abraham erschienen sei, macht Philo darauf aufmerksam, daß der Mensch, welcher durch verständige, wissenschaftliche, geistvolle Beobachtung der ihn umgebenden Welt zu eigner Erkenntniß des wahrhaft Göttlichen und mithin zu eigner Tugend gekommen sei, doch ja nicht glauben solle, daß er dieß Göttliche durch sei-

ne eigne Kraft gefunden habe, sondern sich immer erinnern möge, daß Dieß unmöglich sei, wenn ihm nicht das Göttliche selbst entgegentrete. [498])

Philo schloß keineswegs alle selbstthätige Kraft des Menschen bei Erringung des Göttlichen aus. Schon das bisher Gegebene würde Beleg dafür sein. Er forderte von dem Menschen, den er für die höhere Tugend fähig achtete, nicht nur äußere Makellosigkeit des Wandels (Noah), sondern er verlangte auch aufmerksame, mit Geist angestellte, durch wissenschaftliche Bildung geförderte Betrachtung der sinnlichen Welt (Abraham). Ja, es griff in die innersten Fugen seines philosophischen Gebäudes ein, die Rechte des Menschen auf selbstständige Kraft oder Freiheit, die Bedingung für jene selbstthätige Handlungsweise zu verwahren; denn von ihr aus nahmen ja wenigstens seine anthropologischen Speculationen ihren Anflug. Eben diese selbstbestimmende Kraft, dieser Abglanz des göttlichen Wesens hatte den Menschen den niedern Klassen irdischer Dinge enthoben, führte ihn in die Nähe der göttlichen Natur und erklärte ihn darum für fähiger als alles Andere, Gott zu erkennen, wie er ist. [499]) Philo war als Philosoph zum Freunde und zum Lobredner der Freiheit berufen.

Auch traten solchem selbstständig-freien Handeln die pantheistischen Lehren, daß Gott Alles sei und wirke, wie wir a. s. O. [500]) sahen, so lange nicht entgegen, als man sorgfältig genug zwischen dem Wesentlichen und Persönlichen genau unterschied und zwar nur Eine göttliche Wesenheit, aber mehre Potenzen festhielt, die selbstpersönlich an derselben Theil nähmen.

Es war mithin weder nöthig noch möglich, daß Philo, wenn er seine früheren Annahmen festhalten wollte, alle Mitwirkung des Menschen bei Erringung der höhern Erkenntniß

498) De Abrah. p. 361.
499) S. oben S. 296. ff.
500) S. S. 280. ff.

des Göttlichen und bei Erstrebung der höhern Tugend ausschloß und er beabsichtigte Dieß auch um so weniger, da er wenn schon nicht klar und durchgängig: so doch zuweilen wohl bemerkte, [501]) wie er im Gegenfalle der Unwissenheit und Bösartigkeit der Menschen eben so gut die Verächtlichkeit und Verschuldung, als der Weisheit und Tugend ihre Liebenswürdigkeit und ihr Verdienst abgesprochen und so doch zuletzt keinen andern Grund jener Unvollkommenheit als eben das Göttliche hätte nennen können, von dem er schon jedes Indifferente, ja, weniger Gute so fern hatte stellen wollen. Denn die Annahme, die er bisweilen um dieser Folgerung zu entgehn hinstellte, daß der Mensch, in wie weit er zum Bösen befähigt sei, von untergeordneten göttlichen Wesen unvollkommen hervorgebracht worden sei, würde, wenn sie sich auch philosophisch in das System des Philo hätte einfügen lassen, [502]) doch der Sache nicht wesentlich abgeholfen haben, wie bereits oben einmal erwähnt ward. Ja, selbst die Berufung auf die Materie, die er postulirt hatte, um in ihr alle Unvollkommenheit des Vorhandenen zu erledigen, konnte ihm hier nicht helfen; denn er konnte doch nimmer die Materie an sich als Träger der Unvollkommenheit nennen, indem diese, wie er zu wiederholten Malen ausspricht und wie Dieß in der ganzen philosophischen Ansicht, die er sich über die Materie gebildet hatte, nothwendig begründet lag, niemals als an sich und unverbunden mit Andern seiend oder wirkend (oder vielmehr hemmend) gedacht werden konnte. Und als solche hätte sie angenommen werden müssen, sobald das mit ihr Verbundene durchgängig indifferent war für Schuld und Verdienst, für Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Jede menschliche Thorheit und Sünde würde also doch, da die Materie an sich nicht wirksam sein konnte, immer wieder an das Urgöttliche angestreift sein und dieß befleckt haben,

501) S. oben S. 325. f.

502) Was aber nicht der Fall war, s. über dieß Alles oben S. 322. ff.

sodaß das mit der Materie zum Menschen verbundene Göttliche nicht seine eigenthümliche selbstbestimmende Kraft geübt, sondern in diesem vielmehr ausschließlich das Urgöttliche sich wirksam geäußert hätte.[503])

Aus diesen Bemerkungen ergibt sich, daß wir die Stellen Philo's fälschlich auf eine völlige Passivität deuten würden, in welchen er behauptet, daß dem Menschen, der sich zu einiger Erkenntniß des Göttlichen erhoben habe, dieses vielmehr selbst erschienen sei, als daß er es auffände, daß er seine Belehrungen über dasselbe vielmehr der göttlichen Gnade verdanke, die ihm entgegengetreten sei, als seinen Bemühungen u. dgl. m. Er will in solchen Aeußerungen bloß den Irrthum Derer zurückweisen und die Anmaßung Derer unterdrücken, die sich einbilden, wenigstens durch einen zweckmäßig weisen Gebrauch ihrer Kräfte, — wenn sie auch deren Besitz von der göttlichen Gnade ableiten — die eigentlichen und wahren Begründer ihrer Weisheit und ihrer Tugend geworden zu sein; eine Ansicht, die dem Philo in doppelter Hinsicht als eine irrthümliche Anmaßung bei Beurtheilung des Verhältnisses der göttlichen Mitwirkung zu den Kräften des Menschen erschien, wenn sich letzterer thatsächlich zur höhern Weisheit und Tugend heranbilde, indem auch außerdem, daß Gott in so fern überhaupt als Urquell aller solchen menschlichen Vollkommenheit zu betrachten sei, als er diesen erst durch das Ueberhauchen seines Geistes zu ihr befähigte,[504]) ihm noch ein doppelter Einfluß zugestanden werden müsse, durch welchen immer noch erst menschliche Annäherung an das Göttliche möglich oder doch wirklich werde.

Einmal war es an sich klar, daß dem Menschen alle sein Streben nach höherer Einsicht und Vollkommenheit

---

503) Es ist dieß ganz Dem analog, was wir über die nothwendige Unterscheidung der göttlichen Kräfte von dem Urgöttlichen selbst erwähnten, S. 269. Note 274.

504) S. oben S. 301. ff.

durch wiſſenſchaftliche Erkenntniß dieſer ſinnlichen Welt Nichts geholfen haben würde, wenn nicht eben dieſe ſinnliche Welt auf göttliche Veranſtaltung ſo eingerichtet geweſen wäre, daß ſie den Menſchen zu tieferer Erkenntniß des Göttlichen hingeleitet hätte,[505] oder, damit ich mit Philo's Worten rede, wenn der Menſch nicht durch die himmliſche Speiſe und das göttliche Licht[506] der Sophia und des Logos hierbei genährt und erleuchtet worden wäre.[507] Eine klare Anſicht über die Sophia und

505) Dieß öfter in dem allgemeinen Satze ausgeſprochen, daß der Menſch nicht würde zu Gott gelangen können, wenn ihn nicht Gott zu ſich zöge, ſ. leg. alleg. III. p. 100.: *εἰ γὰρ μὴ δυνατῶς πρὸς ἑαυτὸν ἐκάλεσε τὸν ἱκέτην λόγον, οὐκ ἂν ἀνέβη*, de plant. N. p. 217. — de Abrah. p. 361., oder in der andern Form, daß der Menſch eben erſt durch die göttlichen Eigenſchaften zu Gott gelange de somn. I. p. 576. — qd. Deus sit immut. p. 310. In der Stelle de migrat. Abrah. p. 416. Beides verbunden: *ὁ ἑπόμενος θεῷ* (der ihn nothwendig zu ſich ziehn muß, mit Bezug auf die Stelle Exod. XXXIII. 15.) *κατὰ ἀναγκαῖον συνοδοιπόροις χρῆται τοῖς ἀκολούθοις αὐτοῦ λόγοις*.

506) *κάλλιστος πότος* leg. alleg. II. p. 1103., *νᾶμα πότιμον σοφίας* de poster. C. Mg. T. I. p. 249. u. Aehnl., *ἐναύγασμα θεῖον* leg. alleg. III. p. 61., *θεῖον φῶς* ibid. p. 80. Daher auch der dem Philo ſehr geläufige Ausdruck *ἐπομβρεῖν τὰς ἀρετάς, τὴν ἐπιστήμην* u. Aehnl. qd. Deus sit immut. p. 315. Vergl. hiermit noch den *οὐράνιος ὑετὸς* de migrat. Abrah. p. 408. und den Ausdruck *πότιμοι λόγοι* de nomin. mutat. p. 1062.

507) Wie auch in dieſem Betrachte (ſ. oben S. 259. Note 259.) der Logos als geſammte göttliche Mittelkraft und dann auch natürlich die Logi in ihrem Wirkungskreiſe als Erzengel und Engel erſchienen (vergl. leg. alleg. III. p. 93. — de post. C. Mg. T. I. p. 243. — qd. D. sit immut. p. 316. — qu. rer. div. haer. p. 509.): ſo findet hierin zum Theil (ſ. S. 208. N. 162.) die Bezeichnung des Logos als eines Propheten oder Interpreten (des göttl. Geſetzes) und eines Prieſters oder Hohenprieſters Gottes (de somn. I. p. 596.), der das Göttliche lehrt, qd. D. sit immutab. p. 313., hierdurch die Tugend fördert und das Laſter tilgt, leg. alleg. III. p. 101., *ἱκέτης* de migrat. Abrah. p. 406., ihre Deutung. Vergl. ibid.

den Logos kann solche Redeweise bald aufklären. Was führte den Menschen von Betrachtung der Welt zur Ueberzeugung eines göttlichen Bildners derselben? Die intelligenten Formen, die sich in der Welt darlegten, und eine intelligente Ursache außer sich verlangten, oder in mehr philonischer Sprache, der auf die Materie übergetragene göttliche Logos (prophorikos, oder ins Einzelne gefaßt die Logi), der jüngere Bruder des im göttlichen Geiste ruhenden göttlichen Verstandes (Logos endiathetos); der jüngere Sohn der Gattin des Unerforschlichen, der Weisheit (Sophia). Dieser war es mithin, sammt den übrigen göttlichen Kräften, die nach Dem, was wir oben sahen, zur Erklärung der intelligenten Formen der Welt zu postuliren waren, welche den menschlichen Geist eigentlich zur Erkenntniß Gottes hinführten, die sonst unmöglich, ja, undenkbar gewesen wäre; sie speis'ten, nährten und tränkten ihn also mit der himmlischen Nahrung der Lehre, deren Symbol Philo dann häufig in der Quelle und in dem Mannah der Wüste wiederfand. Sie waren mithin die eigentlichen höchsten und letzten Erzeuger menschlicher Weisheit und sonach auch menschlicher Tugend. Sie setzten zwar Liebe und Streben des Menschen zu diesen voraus, aber unter ihrer Mitwirkung allein konnte erst die Liebe fruchtbar und das Streben glücklich werden. [508])

---

p. 76. — qd. Deus sit immutab. p. 312. Der mehr negative Kreis dieser Wirksamkeit ist hervorgehoben, wenn der λόγος σωφρονιστὴς, ἔλεγχος genannt wird. Vergl. quod deter. p. 182. — qd. Deus sit immut. p. 312. 319. (Letztere Stelle, wie sie Mangey gibt, ist corrupt. Es muß noch ἐλέγχου λόγου eingeschaltet werden, was wegen des folgenden λόγος leicht wegfiel.) — de prof. p. 451. (Der λόγος ἔλεγχος ähnlich wirkend dem menschl. Gewissen de decal. p. 756.) — In ähnlichen Beziehungen heißen die Logi μεσῖται καὶ διαιτηταὶ λόγοι de somn. I. p. 586.

508) Hierdurch öffnet sich von selbst die Einsicht in den anderweiten Wirkungskreis der göttlichen Kräfte (außer dem oben erläutersten kosmischen) in den doctrinalen. Sie sind es nämlich, die, indem sie sich uns vorzüglich nahe legen, uns eben hierdurch zur Kenntniß ihrer und des Göttlichen überhaupt führen,

Und darin durfte der dankbar- und verständig-fromme Mensch das Walten einer göttlichen Vorsehung nicht ver-

---

wobei dann natürlich alle göttliche Kräfte, wenn auch nur in ihren verschiedenen Kreisen, dieses Lehramt übernehmen; wie wir denn eben oben im Texte gesehen haben, daß die gütige Kraft die Menschen Gott lieben, die mächtige Gott fürchten lehrte. Ueber die göttliche Weisheit als solche Lehrerin des Menschen s. leg. alleg. I. p. 52.: λαμβάνει τὰς ἀρχὰς ἡ γενικὴ ἀρετὴ ἀπὸ — — τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας. In Beziehung hierauf heißt sie auch ἡ τροφὸς καὶ τιθηνοκόμος καὶ κουροτρόφος τῶν ἀφθάρτου διαίτης ἐφιεμένων qd. deter. pot. insid. p. 176. — Vgl. auch de profug. p. 458. — leg. alleg. II. p. 1103. — Aehnliches vom göttl. Logos III. p. 92.: ὁρᾷς τῆς ψυχῆς τροφὴν οἷα ἐστί; λόγος θεοῦ συνεχής, — — — κύκλῳ πᾶσαν περιειληφὼς, καὶ μηδὲν μέρος ἀμέτοχον αὐτοῦ ἐῶν., qd. det. p. 176., weßhalb er auch μεταφύσιος καὶ ἐγκύμων θείων φότων leg. alleg. III. p. 80. genannt wird, s. auch de migrat. Abrah. p. 414. — qu. rer. div. haer. p. 491. sq. (In noch strengerm Sinne wäre eigentlich das ῥῆμα Gottes als göttlicher Führer der Menschen zu nennen gewesen, als eigentlich übergetragene göttliche Kraft, wie Dieß auch wirklich zuweilen geschieht, s. oben S. 262. Note 264. Inwiefern aber der Logos, oder die auf solche Weise den Menschen heranziehende Gotteskraft erst noch im Plane Gottes lag, hieß er ἐνδιάθετος θεοῦ υἱὸς de nomin. mutat. p. 1065.) In gleichem Sinne erschienen denn auch endlich die Logi als Leiter zur göttlichen Weisheit und Tugend leg. alleg. III. p. 90. — de migrat. Abrah. p. 399. — de posterit. Cain. Mg. T. I. p. 229. und 242. Letztere Stelle: ὅσοι γὰρ θεοῦ λόγοι, τοσαῦτα ἀρετῆς ἔθνη τε καὶ εἴδη ist hiernach sehr verständlich. Wie nämlich die einzelnen Logi Manifestationen der göttlichen Kraft in der sinnlichen Welt sind; so erziehen diese eben als solche den Menschen wieder zur Erkenntniß des Göttlichen heran, in welcher die wahre Tugend besteht. — De poster. C. Mg. T. I. p. 258. ist der allgemeine Satz ausgesprochen: τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὂν — — τοῖς διανοίας ὄμμασιν ἐκ τῶν κατὰ τὸν κόσμον δυνάμεων — — καταυγεῖσθαί τε καὶ γνωρίζεσθαι συμβέβηκε. Aehnlich de migrat. Abrah. p. 414. Daneben ist es jedoch immer klar, daß aus allem Diesen, in welchem die einzelnen göttlichen Kräfte übereinkommen, noch auf keine Identität der Persönlichkeit derselben geschlossen werden darf (wie Dieß gewöhnlich und auch von Gfrörer a. a. O. I. 1. S. 218. ge-

kennen, die ſein Tugendſtreben mannichfach: ſonſt noch förderte, d. h. ſeinen freien Willen durch weiſe und gütige Regierung der ſonſtigen Gegenſtände der ſinnlichen Welt warnend und aufmunternd, belohnend oder beſtrafend für das ewige und wahre Gute zu gewinnen ſuchte. Denn die göttliche Regierung der Welt, vermöge welcher er Alles, was in ihr iſt, nach ſeinen Zwecken leiten könne, [509]) war in den göttlich erhaltenden Kräften der gnädigen und geſetzgebenden ſchon feſtgeſtellt; [510]) die Regierung Gottes aber für ſolche Vervollkommnung der menſchlich-vernünftigen Seele eines Theils in der Vorſehung oder der dem Schöpfer natürlichen Fürſorge für das Geſchaffene überhaupt, [511]) andern Theils

---

ſchieht), indem ſelbſt die ſcheinbarſte Stelle, welche dafür vorgebracht werden könnte, qd. deter. potiori insid. p. 176. nur die Identität der Wirkungsart, nicht die des Wirkungskreiſes und der Perſönlichkeit beweiſt. — Nun wird endlich wol auch eine ſehr ſeltſame bildneriſche Redeweiſe an ſich klar ſein, die ſich bei Philo findet und ſcheinbar ganz unverſtändlich iſt. Er behauptet nämlich zu den wiederholteſten Malen, daß Gott (das Göttliche) die Weiber der Menſchen (unter denen er die Tugenden verſteht) befruchte, daß ſie gebären. Die Menſchen können bloß Liebhaber der Tugenden ſein, Gott erſt macht ſie zu Müttern leg. alleg. III. p. 94., beſonders de cherub. p. 114. 116.

509) *Οἷα γὰρ ἡνίοχος ἡνιῶν καὶ κυβερνήτης οἰάκων ἐπειλημμένος ἄγει ἢ ἂν ἐθέλῃ κατὰ νόμον καὶ δίκην ἕκαστα μηδενὸς προσδεόμενος ἄλλου· πάντα γὰρ θεῷ δυνατά* de opif. m. p. 9. — Gott als Regent zu wiederholten Malen *ὁ τῷ ὄντι ἄρχων καὶ ἡγεμὼν εἷς ὁ θεὸς* de cherub. p. 122., *παντηγεμὼν* de post. C. M. T. I. p. 227., *κυβερνήτης, ἡγεμὼν τῶν ἁπάντων* de opif. m. p. 31., *παιδαλιοῦχος, ἡνίοχος, ποιμὴν καὶ βασιλεὺς* de agric. p. 195. — de conf. ling. p. 328. 34. 45. — de decal. p. 765., *πρῶτος καὶ μόνος τῶν ὅλων βασιλεὺς* de post. C. Mg. T. I. p. 244., *στρατάρχης* de decal. p. 751.

510) De plant. N. p. 226.

511) Gott als vorſehender oder für beſtimmte Zwecke das All regierender Herrſcher *ἐπίτροπος ἐπιστήμων* qd. D. sit immut. p. 297., *ἔφορος καὶ δίροπος* de just. p. 750., *τὰ πάντα προμήθου-*

Theils in dem höchſten Werthe jener, vermöge deſſen ſie nicht nur über alles Andre hinausragte, ſondern als allein rein gött-

---

μηθουμένη φύσις qd. Deus s. imm. p. 304. — leg. alleg. I. p. 45., *σωτὴρ* de agric. p. 199. — de nom. mut. p. 1052. Die göttliche *πρόνοια*, *προμήθεια* (leg. alleg. I. p. 45. — de nomin. mutat. p. 1052.), *ἐπίσκεψις* (de agric. p. 194.) je heilſamer ſie für menſchliche Tugend und je nothwendiger ſie für Erreichung des Weltplans Gottes mit den Menſchen (wovon ſpäter) erſchien: deſto öfter erwähnt. Kurz beſtimmt und in das natürliche Verhältniß zum Schöpfer geſtellt erſcheint ſie de opif. m. p. 2.: *ὃν (κόσμον) οἱ φάσκοντες ὡς ἐστιν ἀγέννητος λελῆθασι τὸ ὠφελιμώτατον καὶ ἀναγκαιότατον τῶν εἰς εὐσέβειαν ἡκόντων ὑποτεμνόμενοι τὴν πρόνοιαν. Τοῦ μὲν γὰρ γεγονότος ἐπιμελεῖσθαι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν αἱρεῖ λόγος· καὶ γὰρ πατὴρ ἐκγόνων καὶ δημιουργὸς τῶν δημιουργηθέντων στοχάζεται τῆς διαμονῆς· καὶ ὅσα μὲν ἐπιζήμια καὶ βλαβερὰ μηχανῇ πάσῃ διωθεῖται, ὅσα δ' ὠφέλιμα καὶ λυσιτελῆ πάντα τρόπον ἐκπορίζειν ἐπιποθεῖ.*, de decal. p. 751.: *κυβερνήτης, ὃς οἰκονομεῖ σωτηρίως αἰεὶ τὰ σύμπαντα.* — Philo hatte über die Vorſehung ein beſonderes Buch verfaßt, was uns faſt nur noch in einer alten latein. Ueberſetzung, (ſ. S. 110. N. 13.) in einigen vorzüglichen Theilen jedoch auch noch griechiſch von Eusebius in ſeiner praeparat. evangel. VIII. 13. erhalten iſt, ſ. die Fragm. bei Mangey T. II. p. 634. sqq. — Uebrigens konnten alle dieſe Bezeichnungen Gottes als Regenten, und als vorſehenden Regenten in vollkommener Analogie, mit Denen, die ihn als Schöpfer bezeichneten, jetzt dem höchſten Gotte ſelbſt, jetzt dem Logos oder den Logis (denen auch in dieſer Rückſicht der einmal auch für ſie fixirte Name Erzengel oder Engel beigelegt ward, ſ. oben S. 259. Note 259. mit leg. alleg. I. p. 93. sq.), jetzt den beiden Kräften der Güte und der Macht, oder auch den ihnen untergebenen der gnädigen und geſetzgebenden in gleichem Sinne beigelegt werden, indem immer das Höhere das Niedere umfaßte. Vergl. hierzu mit den oben erwähnten Stellen und namentlich mit de conf. ling. p. 328. 345. in Betracht des Logos die St. de cherub. p. 114.: *ὁ πηδαλιοῦχος καὶ κυβερνήτης τοῦ παντὸς λόγος.*, de migrat. Abrah. p. 389.: *λόγος οὗ καθάπερ οἴακος ἐνειλημμένος ὁ τῶν ὅλων κυβερνήτης πηδαλιουχεῖ τὰ σύμπαντα.*, de prof. p. 465. — de conf. ling. p. 336. u. 45. sq., in Betreff der vorſehenden und regierenden Kräfte de cherub. p. 113. und die Aeußerungen, daß es Gott unan-

lichen Weſens und mithin als allein fähig zur höchſten Vollkommenheit zu gelangen, eine vorzügliche göttliche Berückſich-

---

ſtändig ſein würde, unmittelbar für das Geſchaffene zu ſorgen de conf. ling. p. 345., auch die ſinnliche Schwäche die Majeſtät des Urweſens zu ertragen unvermögend ſei de somn. I. p. 586. Auch iſt oben bereits erwähnt worden, daß Philo auch die Luftgeiſter als Potenzen betrachtete, welche die Anſtalten der göttlichen Vorſehung durchführten (ſ. S. 312. f.). — Selbſt den perſönlichen Umgang dieſer vorſehenden Potenzen mit den Menſchen, die hierdurch gefördert werden ſollen, läßt Philo auf Grund der Theophanien des A. T. ſtehen, ſ. beſ. de Abrah. p. 366. Mögen nun an d. St. die höhern göttlichen Kräfte oder Luftgeiſter verſtanden werden, was nicht ganz klar iſt (da die ſpätere allegoriſche Deutung auf jene nicht als unbedingte Norm angeſehen werden kann): immer mußten ſie unter Scheinkörper gedacht werden, indem in Wahrheit materialere Körper auch weſentlichere Unvollkommenheit mit ſich gebracht hätten, die ſich mit dem dieſen herbeiführenden Wunſche, den Frommen hülfreich beizuſtehen, nicht vertragen haben würde. Auch ſpricht Dieß Philo in der bezeichneten St. beſtimmt aus. Er redet von den 3 göttl. Naturen, die dem Abraham zu Mamre erſchienen ſeien (Genes. XVIII. 1. ff.) und ſagt: τεράστιον δὲ καὶ τὸ μὴ πεινῶντας πεινώντων καὶ μὴ ἐσθίοντας ἐσθιόντων παρέχειν φαντασίαν. Ἀλλὰ ταῦτά γε ὡς ἀκόλουθα· τὸ δὲ πρῶτον ἐκεῖνο τερατωδέστατον ἀσωμάτους ὄντας τούτους σώματος εἰς ἰδέαν ἀνθρώπων μεμορφῶσθαι, χάριτι τῇ πρὸς τὸν ἀστεῖον. (vergl. de vita Mos. I. p. 609. u. oben S. 312. N. 374.) — Es iſt hierbei noch Eine Behauptung Philo's zu beſprechen, die öfters wiederkehrt und nach dem Geſagten Anſtoß erregen könnte. Er ſpricht ſich nämlich zuweilen, z. B. leg. alleg. III. p. 93. dahin aus, daß Gott das Gute an ſich, das urſprüngliche Gute (τὰ προηγούμενα ἀγαθὰ) ſelbſt, das fernere, d. h. die Abwendung des übel Gewordenen (τὰ δεύτερα, ὅσα περιέχει κακῶν ἀπαλλαγήν) durch ſeine Kräfte wirke. Dieſe Behauptung iſt vom philoniſchen Standpunkte aus in ſo fern verſtändlich und wahr, als natürlich eine Alteration Gottes zu göttlichen Kräften nur durch vorliegenden Mangel am Göttlichen (der Materie) erregt werden konnte und wo der Gegenſtand des göttlichen Wirkens ſelbſt ein rein göttlicher geweſen wäre, eben auch Gott ſelbſt und nicht ſeine Kräfte gewirkt haben würden.

tigung anſprach. [512]) Dieſe Anerkennung, wie ſie dem Menſchen eine demüthigere Anſicht über den Werth ſeiner Tugend

512) Dagegen ſtand eine etwa denkbare erneuerte Ausgießung des göttlichen Geiſtes über die Menſchen und eine hierdurch erhöhte natürliche Tugendkraft des Menſchen dem philoniſchen Ideenkreiſe ohne freundliche Berührung fremd gegenüber. Eine ſolche würde ihm die innere Menſchen- und Gottesökonomie zerrüttet haben. Gott wollte ja in dem Univerſum eben auch Menſchen mit den ihnen eigenthümlichen Geiſtesanlagen vorhanden ſehen, und zu ſich heranbilden. Eine ſpätere willkührliche Erhöhung dieſer geiſtigen Anlagen würde darum in alle Wege an die göttliche Weisheit, und da ſie doch immer nur theilweis hätte ſein können, an die göttliche Gerechtigkeit hart angeſtoßen ſein. Auch hätte in ſolchem Falle die Philoſophie, welche dahin ſtreben ſollte, den Menſchen auf eine ſeinen natürlichen Fähigkeiten angemeſſene Weiſe zur Gotteswürdigkeit zu erheben, Wahrheit und Werth verlohren. Eine ſolche weitere Ausgießung kennt nun auch Philo nicht; vielmehr iſt der Unterſchied des geiſtigen Elements im Menſchen Folge ſeines eignen Thuns und Treibens. Der Weiſe, der den Körper entfernt und den göttlichen Geiſt in reinerer Klarheit in ſich leben und mithin in vollkommnerer Kraft in ſich wirken läßt, iſt eben als ſolcher des göttlichen Geiſtes vorzüglich theilhaftig; während dieſer ſich deſto weiter zurückzieht, je engere Vertrautheit der Menſch mit dem Körperlichen eingeht, de gigant. p. 287.: *πνεῦμα θεοῦ — — ἀκήρατος ἐπιστήμη, ἧς πᾶς ὁ σοφὸς εἰκότως μετέχει.*, p. 288.: *αἴτιον τῆς ἀνεπιστημοσύνης μέγιστον ἡ σὰρξ καὶ ἡ πρὸς σάρκα οἰκείωσις καὶ αὐτὸς δὲ ὁμολογεῖ* (Moſes Genes. VI. 3.) *φάσκων διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας μὴ δύνασθαι τὸ θεῖον πνεῦμα καταμεῖναι.*, p. 290.: *ἠρεμήσομεν ἀδικοῦντες, ἵνα καὶ τὸ σοφίας πνεῦμα θεῖον μὴ ῥᾳδίως μεταναστὰν οἰκήσηται, πάμπολυν δὲ χρόνον καταμείνῃ παρ' ἡμῖν.* Von einer anderweiten Mittheilung des Geiſtes durch Gott konnte demnach nur in dem mittelbaren Sinne die Rede ſein, als der Menſch durch die vorſehende göttliche Gnade angeregt werden mochte, das Göttliche in ſich ſtärker hervortreten zu laſſen. Vergl. de gigant. p. 287. Wenn es nun doch an einigen St. heißt, daß der Geiſt Gottes über einen Menſchen gekommen ſei (*ἄνθρωπος καταπνευσθεὶς καὶ ἐπιθειάσας* de Mos. II. p. 695., *θεοφόρητος* ibid. p. 690., *κατακωχὴ ἱερωτάτη* ibid. I. p. 645.), daß dieſer jenem früher Unbekanntes

empfahl, löſ'te dann auch zugleich die Zweifel, die ſich oft genug aus dem Vorhandenſein unverkennbar trüber Seiten,

---

eröffnet, er ihn zu prophetiſcher Würde und Wirkſamkeit (ἐνθουσιασμὸς προφητείας de Mos. II. p. 692.) erhoben habe (πνεῦμα προφητικὸν de Mos. I. p. 645.) u. dgl. m.: ſo iſt hier wohl zu bemerken, daß auch in dieſer St. nur immer von dem Geiſte Gottes im Menſchen die Rede ſei, der dann ſolches Alles wirkt, wann der Menſch aus ſich ſelbſt herausgegangen iſt und im gleichweſentlichen Umgange mit Gott lebt de Mos. II. p. 690. Moſes οὐκ ἔτι ὢν ἐν ἑαυτῷ θεοφορεῖται καὶ θεοπίζει rell. ſ. oben S. 58. N. 34. u. S. 334. N. 407. Der nun nicht mehr menſchliche Gottesgeiſt im Menſchen erſcheint nun aber hierbei auch natürlich in einer der menſchlichen entgegenſtehenden Thätigkeit; der Menſch ſagt und vollführt dann nichts mehr ihm Eigenthümliches, ſondern der in ihm zur Gottgleichheit geläuterte Geiſt iſt das Agens auf den Totalmenſchen. qu. rer. div. haer. p. 517. — de speciall. legg. Mang. II. p. 343.: προφήτης οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται. Jener iſt nur Interpret Gottes (der in ihm iſt) de monarch. I. p. 820. — de praem. ac poen. p. 918., obſchon auf der andern Seite doch immer ein gewiſſes (wenigſtens ſonſt menſchliches) Individuum die Prophetie ausſprach und ſich in ſo fern die göttliche Prophetie mit menſchlicher Anſicht identificiren mußte. Die wichtige Stelle, in welcher ſich Philo hierüber erklärt iſt de Mos. II. p. 693.: ἐφ' οἷς ἀγγελλομένοις καὶ ἅμα ὁρωμένοις (daß am Tage vor dem Sabbath das doppelte Maß Mannah herabfiel und das hiervon aufgehobene nicht verdarb) καταπλαγεὶς Μωσῆς οὐκ ἐστοχάσατο μᾶλλον ἢ θεοφορηθεὶς ἐθέσπισε τὴν ἑβδόμην. Ἐῶ λέγειν ὅτι καὶ τοιαῦται εἰκασίαι συγγενεῖς προφητείας εἰσίν· ὁ γὰρ νοῦς οὐκ ἂν οὕτως εὐσκόπως εὐθυβόλησεν, εἰ μὴ καὶ θεῖον ἦν πνεῦμα τὸ ποδηγετοῦν πρὸς αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν. Vergl. oben S. 58. Note 34. Es iſt eine innere Ausgießung des Geiſtes, eine innere Offenbarung, ein inneres erleuchtet und ergriffen Werden, eine innere Befruchtung des Menſchengeiſtes durch den Gottesgeiſt in ihm. Natürlich findet ſie nun aber nur bei Guten Statt, in denen der Bedingung Genüge geleiſtet wird. Daher nur der Gute, und zwar dieſer als ſolcher, in Wahrheit ein Prophet ſein mag. qu. rer. div. haer. p. 517.: παντὶ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ ὁ ἱερὸς λόγος προφητείαν μαρτυρεῖ. Indeß iſt es auch hier nicht außer Acht zu laſſen, daß die menſchliche Güte oder Tugend für Philo eine weſentliche war und durch beſtimmte Thathandlungen

die dieſe Welt aufweiſt, [513]) und aus der ſo häufigen und ſichtlichen Unverhältnißmäßigkeit ſittlichen Werths und welt-

der Askeſe erreichbar blieb, weßhalb denn auch Bileam von dieſem Gottesgeiſte getrieben erſcheinen kann. Doch iſt es überhaupt erſichtlich, daß dem Philo die ganze Erzählung über Bileam (Num. XXII. 1. ff.) mannichfach unbequem war und während er einmal (de vita Mos. I. p. 644.) behauptet, daß dieſer nur vorgegeben habe, Jehovah zu ſehen, läßt er ihn doch bald darauf (p. 645.) vom göttlichen Geiſte ergriffen werden: ἔξω δὲ προελθὼν ἔνθους αὐτίκα γίνεται προφητικοῦ πνεύματος ἐπιφοιτήσαντος rell. — Wenn nun aber hiernach eine Ausgießung des göttlichen Geiſtes über die Menſchen unmittelbar durch Gott keine Statt haben konnte: ſo blieb doch immer die Möglichkeit, ja, die unter gewiſſen Umſtänden eintretende Nothwendigkeit einer Offenbarung in ihren Rechten ungekränkt und ſtieß weder an die Weisheit, noch an die Gerechtigkeit Gottes an, ſo lange jene Offenbarung als eine zunächſt nur perſönliche und durch erlangte perſönliche Würdigkeit verdiente war. Dieß war ſie aber bei den Alexandrinern in ſich nothwendiger Weiſe, da nur der Vollkommene und Gottgleiche in einige Berührung mit Gott treten konnte. Indeſſen ſchwindet der Werth einer ſolchen hiſtoriſchen Offenbarung ſtets, weil natürlich, in dem Maße, in welchem der Menſch ſich einer innern Offenbarung, eines innern Lichts rühmen kann. Wie chriſtliche Secten ähnliche Erſcheinungen darbieten: ſo trat auch bei den Alexandrinern der Werth aller ſolchen Offenbarung aus dieſem Grunde zurück. Sie wurde jedoch nicht ganz aufgegeben und es wird von Philo zu den wiederholteſten Malen gerühmt, daß Gott Moſe αὐτοπροσώπως das Göttliche mitgetheilt habe, z. B. de decal. p. 768., theils, weil ein ſolcher Verkehr nun philoſophiſch gerechtfertigt war, theils, weil das beſondere göttliche Anſehen des Geſetzgebers einmal feſtgewurzelt daſtand und endlich doch auch noch mit Nutzen, ja, Nothwendigkeit gegen Juden und Heiden feſtzuhalten war, die dieſe philoſophiſche Methode etwa überhaupt nicht anerkannten oder doch nicht im jüdiſchen Geſetzgeber realiſirt glaubten.

513) Nur dieſe phyſiſchen Uebel hat die philon. Theodike zu rechtfertigen, die moraliſchen, ſo lange ſie die Freiheit als nothwendig und als unzertrennlich von der Möglichkeit der letztern feſthielt, nicht (ſ. oben S. 325.). Jene phyſiſchen Uebel, d. h. die ſinnlichen Schmerzen und das Mühen ſelbſt um die nothwen-

lichen Glücks den schwankenden Gemüthern ungekräftigter Frommen aufdrangen und sie beunruhigten. Jene Uebel erschienen nun als kräftige Hülfsmittel für die Seelenseligkeit der Menschen in der weisen Hand des Höchsten, der im Kleinen strafte, um im Großen zu segnen; [514]) jene Ungleichheit in

---

digen Lebensbedürfnisse ließen allerdings vom philonischen Standpunkte aus fragen: warum in ihnen auch außer den mit der menschlichen Natur wesentlich verwachsenen Störungen des Gotteslebens andere und, wie es schien, vermeidliche zugefügt seien?

514) Daher fand der Mensch, als er diese Welt sündenlos betrat, Alles auf das Herrlichste ihm bereitet (s. S. 305.); darum trübte sich auch die Schöpfung in Schmerzen und Mühe im Gegenbilde der sündigenden Menschheit; darum steht es zu hoffen, daß wenn einmal der Mensch die Sünde in ihrer wahren Gestalt erkennt und sie verläßt die Zeit zurückkehre, in welcher die Welt willig und freundlich Alles bietet, wessen er nur immer bedarf. Man sieht, wie bei solcher Auffassung die Erinnerungen an eine selige Vergangenheit im paradiesischen Kindesalter der Menschheit und die Hoffnung auf deren Wiederkehr in des Messias Reiche; die unfreiwillige (*οὐχ ἑκοῦσα* Rom. VIII. 20.) d. h. nicht wesentliche Unterwerfung der Natur unter das Verderben in Folge der ersten menschlichen Sünde und die Sehnsucht derselben nach Erlösung bei der Offenbarung der Herrlichkeit vollendeter Tugend eine philosophische Unterlage und ethische Bedeutsamkeit gewinnt. Ueber die messianischen Hoffnungen, die sich hieran knüpften, s. die 3te Abtheil. Die Hauptstelle, welche dieses ganze Gebiet umfaßt und die ich deßhalb vollständiger mittheile, ist de mundi opif. p. 17. 18.: *ἅμα τῇ πρώτῃ γενέσει τὰς εἰς τὸ ζῆν παρασκευὰς ἁπάσας εὗρεν ὁ ἄνθρωπος εἰς διδασκαλίαν τῶν ἔπειτα· μόνον οὐκ ἄντικρυ βοώσης τῆς φύσεως, ὅτι μιμούμενοι τὸν ἀρχηγέτην τοῦ γένους* (doch natürlich diesen auch nur in seinem ersten unsündlichen Zustande) *ἀπόνως καὶ ἀταλαιπώρως ἐν ἀφθονωτάτῃ διαίτῃ καὶ εὐπορίᾳ τῶν ἀναγκαίων διάξουσι. Τουτὶ δὲ συμβήσεται ἐὰν μήτε αἱ ἄλογοι ἡδοναὶ ψυχῆς δυναστεύσωσι, γαστριμαργίαν καὶ λαγνείαν ἐπιτειχίσασαι, μήτε αἱ δόξης ἢ ἀρχῆς ἢ χρημάτων ἐπιθυμίαι τὸ τοῦ βίου κράτος ἀνάψωνται, μήτε στείλωσι καὶ κάμψωσι διάνοιαν αἱ λύπαι, μηθ' ὁ κακὸς σύμβουλος φόβος τὰς ἐπὶ τὰ σπουδαῖα τῶν ἔργων ὁρμὰς ἀναχαιτίσῃ, μητ' ἀφροσύνη καὶ δειλία καὶ ἀδικία καὶ τὸ τῶν ἄλλων κακῶν ἀμήχανον πλῆθος ἐπίθηται. Νυνὶ δὲ πάν-*

keiner Weiſe mehr verletzend, da es doch immer die höchſte, Alles vorſehende Weisheit Gottes klärer zu beurtheilen vermochte, wie hier das herbere Einſchreiten, dort der freundliche

---

των, ὅσα λέλεκται, παρευημερησάντων — — — ἁπαντᾷ δίκῃ προσήκουσα τιμωρὸς ἀσεβῶν ἐπιτηδευμάτων. Ἔστι δ' ἠδεκηκότων εἰς κόλασιν τὰ τῶν ἀναγκαίων δυσπόριστα, μόλις γὰρ ἀνατέμνοντες τὰ πεδία καὶ πηγῶν ῥεῖθρα καὶ ποταμῶν ἐποχετεύοντες σπείροντές τε καὶ φυτεύοντες καὶ τὸν γεωπόνον κάματον μεθ' ἡμέραν καὶ νύκτωρ ἀτρύτως ἐκδεχόμενοι δι' ἔτους συγκομίζουσι τὰ ἐπιτήδεια· καὶ ταῦτ' ἐστιν ὅτε λυπρὰ καὶ οὐ πάνυ διαρκῆ διὰ πολλὰς βλαβέντα αἰτίας· ἢ γὰρ ὄμβρων ἐπαλλήλων φορὰ κατέσυρεν ἢ χαλάζης βάρος κατενεχθείσης ἀθρόως κατέκλασεν, ἢ χιὼν περιέψυξεν, ἢ βία πνευμάτων ῥίζαις αὐταῖς κατέστρεψε· πολλὰ γὰρ ὕδωρ καὶ ἀὴρ εἰς ἀγονίαν καρπῶν νεωτερίζουσι. Εἰ δὲ σωφροσύνῃ μὲν ἐξεμαριοθεῖεν αἱ ἄμετροι τῶν παθῶν ὁρμαὶ, δικαιοσύνῃ δὲ αἱ περὶ τὸ ἀδικεῖν σπουδαί τε καὶ φιλοτιμίαι, καὶ, συνελόντι φάναι, ταῖς ἀρεταῖς καὶ ταῖς κατ' ἀρετὰς ἐνεργείαις αἱ κακίαι καὶ αἱ κατ' αὐτὰς ἀνήνυτοι πράξεις, ἀνηρημένου μὲν πολέμου τοῦ κατὰ ψυχὴν, — — εἰρήνης δὲ ἐπισχούσης καὶ ταῖς ἐν ἡμῖν δυνάμεσιν εὐνομίαν παρασκευαζούσης ἡσυχῇ τε καὶ πρᾴως ἔλπις ἂν τὸν θεὸν ἄτε φιλάρετον καὶ φιλόκαλον καὶ προσέτι φιλάνθρωπον τὰ ἀγαθὰ αὐτόματα παρασχεῖν ἐξ ἑτοίμου τῷ γένει. ibid. p. 39. — de conf. ling. p. 345.: εἷς ὢν ὁ θεὸς ἀμυθήτους περὶ αὐτὸν ἔχει δυνάμεις ἀρωγοὺς καὶ σωτηρίους τοῦ γενομένου πάσας, αἷς ἐμφέρονται καὶ αἱ κολαστήριοι· ἔστι δὲ καὶ κόλασις οὐκ ἐπιζήμιον ἁμαρτημάτων οὖσα κώλυσις καὶ ἐπανόρθωσις. Ja, dem Geſagten gemäß, mußte es nun ſogar wünſchenswerther erſcheinen, für ſeine Fehler beſtraft und ſo zum Beſſern angehalten zu werden, als wenn man ſtraflos davonkam. Vergl. qd. deter. pot. insid. p. 181. Uebrigens leitet auch Philo mehrere phyſiſche Uebel vom kosmiſchen Elemente der Materie ab, als nothwendige nicht zu hebende Nachwehen derſelben (κατ' ἐπακολούθησιν) ſ. fragm. Mg. II. p. 644. — Ohne innern Verband mit ſeinen anderweiten Lehranſichten ſteht die Behauptung da, daß Gott zu mehrer Erhebung des Vortrefflichen auch minder Gutes geſchaffen habe, leg. alleg. III. p. 74. (80.). Noch beſchränkter und noch mehr ſich ſelbſt entgegenſtrebend beruft er ſich wol auch endlich darauf, daß Gottes Wirkungskreis viel zu groß ſei, als daß er jedes Einzelne beachten könne, ſ. ebendaſ. und de somn. I. p. 579.

Erweis der unermüdlichen Langmuth Gottes die einzelnen Menschen, Zöglinge Gottes, für das ewig Gute gewinne.[515])

Wir kehren noch auf einen Augenblick zu Abraham zurück. In ihm ist also der Fortschritt der Menschen zu höherer Erkenntniß und Tugend charakterisirt, in welchem er aufhört dem Sinnlichen sein Vertrauen zu schenken und volles Vertrauen zu dem erkannten Göttlichen gewinnt. Dieß drückt Philo auf Grund der Stelle Genes. XV. 6. kürzlich aus: der Glaube ist Abraham's Zierde und Belohnung. Er schildert diesen Glauben öfters. Wir heben die wichtigste Stelle hierüber quis rer. div. haer. p. 493. zum Schlusse der Darstellung dieses abrahamitischen τρόπος τῆς ψυχῆς hervor. „Vielleicht möchte Jemand sagen: „„Hältst du denn Dieß, daß Abraham Gott geglaubt habe, für eben lobenswerth? Wer, und wäre er der Ungerechteste und Gottloseste, sollte denn nicht auf Gott achten, wenn dieser Etwas sagt und verspricht?““ Diesem antworten wir:“ fährt Philo fort „Bester, nicht so ungeprüft entziehe dem Weisen das ihm zukommende Lob, oder theile dem Nichtswürdigen eine vortreffliche Tugend, den Glauben, zu, oder beschuldige unsre genauere Einsicht in diese Dinge. Denn wenn du tiefer forschen und dich nicht auf der Oberfläche halten wolltest: so würdest du klar einsehen, daß es nicht leicht sei, Gott allein, ohne irgend eine andere Zuthat zu glauben, deßhalb, weil wir mit dem Irdischen, mit welchem wir verbunden sind, Verwandtschaft fühlen, welche uns zuredet, auch den Reichthümern, der Ehre, der Herrschaft, den Freuden, der Gesundheit und Stärke des Körpers

515) Unser Urtheil über dergleichen Unglück oder Ungleichheit überhaupt ist sehr zu beschränken, s. frag. Mang. T. II. p. 641. Gott straft nicht gleich, weil er wartet, ob nicht vielleicht ein Strafbarer sich bessere ibid. p. 634. — leg. alleg. I. p. 46. III. p. 80. Auch halten wir oft für Tugendhafte oder Bösartige, die es nur dem Scheine nach sind vergl. die Fragmente S. 644. und irren eigentlich stets, wenn wir die Bösen für glücklich achten, welche stets unglücklicher sind in ihrem Herzen, als es je ein Frommer werden kann, daselbst S. 640.

und vielen andern Dingen unser Vertrauen zu schenken. Darum ist es das Werk großen und himmlischen Verstandes, sich über alles Dieses zu erheben, dem Geschaffenen, welches in Allem seiner Natur nach unzuverlässig ist, sein Vertrauen zu entziehen, und Gott der allein und in Wahrheit treu ist (μόνῳ πιστῷ) dasselbe ausschließend vorzubehalten." [516])

Ueber solche Deutung der Geschichte Abraham's hat sich Philo theils öfter beiläufig, theils auch in mehren hierzu bestimmten Büchern (de migratione Abrahami, de congressu quaerendae eruditionis gratia, de Abrahamo) ausführlich und im Zusammenhange ausgesprochen. Auch über die zwei folgenden Patriarchen Isaak und Jakob und deren ähnliche Deutung hatte er, wie er uns selbst sagt, besondere Bücher abgefaßt. Sie sind aber nicht bis auf uns gekommen. Indessen läßt sich doch aus gleichfalls beiläufigen Nachrichten hinreichend nachweisen, wie er diese Männer auffaßte, und welche Stadien auf dem Wege zur Vollkommenheit sie für ihn gebildet haben mögen. Da der wesentlichen Punkte hierin weniger sind: so werden wir über sie auch kürzer sein können.

Es liegt in der Natur der Sache, daß so lange der Mensch noch über einen Gegenstand des Unterrichts bedarf, die aufzunehmende Lehre noch nicht sein Eigenthum geworden ist und daß anderweite, dieser Lehre fremde und entgegenstehende Ansichten Einfluß auf ihn üben. Dieß Schwanken schloß auch Philo keineswegs aus dem Stadio des Abraham aus, meinte vielmehr, daß bevor der Mensch, wenn er auch schon auf dem Wege zur bessern Ueberzeugung sei, das Sinn-

---

516) De nobilit. p. 908.: διὸ καὶ πιστεῦσαι λέγεται τῷ θεῷ πρῶτος, ἐπειδὴ καὶ πρῶτος ἀκλινὴ καὶ βεβαίαν ἔσχεν ὑπόληψιν, ὡς ἔστιν ἓν αἴτιον τὸ ἀνωτάτω καὶ προνοεῖ τούτου κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ., de praem. ac poen. p. 914. Eine kurze Bestimmung dieser πίστις leg. alleg. II. p. 1103.: πῶς ἄν τις πιστεύσαι θεῷ; ἐὰν μάθῃ ὅτι πάντα τὰ ἄλλα τρέπεται, μόνος δὲ αὐτὸς ἄτρεπτός ἐστι.

liche völlig in ſeiner Nichtswürdigkeit habe kennen lernen und volles, ausſchließendes und dauerndes Vertrauen zu dem Göttlichen gewinne, er jezuweilen, noch in den Anfängen dieſer Anſicht begriffen, irre werde, die klare, begründete, ihm durch Unterricht übergepflanzte Anſicht wieder trüben laſſe und ſich wieder mit dem frühern Zutrauen den ſinnlichen Dingen hingebe. (Wie ja auch Abraham mehrmals nach Aegypten gezogen war, welches dem Philo als Symbol des ſinnlichen Lebens galt, und mehre Kinder gehabt hatte, von denen nur eines erwählt ward.)

Darum, mochte ſich auch früherhin wol der Menſch vorübergehend für die Hinfälligkeit des Irdiſchen und für den unveränderlichen und ewigen Vorzug des Göttlichen gewinnen laſſen: immer trat ein neuer entſcheidender Wendepunkt im menſchlichen Tugendſtreben erſt mit dem Augenblicke ein, wo der Unterricht ſeinen Kampfpreis den (unerſchütterlichen) Glauben errang und der Menſch gleichſam über die Jugendjahre der Bildung hinaus vollkommen entwickelt (τέλειος)[517] war. Dann erſt bedurfte es nicht mehr des äußern Antriebs zu ſolcher Anſicht; ſie hatte im Innern des Menſchen eignes Leben gewonnen und ſie war, wie Philo ſagt, Eigenthum ſeiner Natur geworden. Denn in ganz ähnlicher Weiſe, wenn auch in etwas verſchiedenem Sinne wie Paulus von dem Glauben die Wiedergeburt des Menſchen ableitet, den Gläubigen eine neue Creatur nennt: behauptete auch Philo, daß Der, welcher nur einmal den Glauben, das Ziel des Unterrichts, erſtrebt habe, auf dem Grunde einer edlern Natur handle; indem nämlich jene Lehre zur Ueberzeugung des Menſchen gedeihe, verwachſe ſie ſo innig mit deſſen ganzem Weſen und Handeln, daß ſie als Theil und daß die Aufnahme derſelben in ihn als eine Veredlung ſeiner Natur betrachtet werden müſſe.

Naturgemäß war es ferner, daß Philo auch nun erſt, nachdem der Menſch auf ſolche Weiſe nicht mehr in Folge des

517) Leg. alleg. I. p. 58.

Unterrichte, sondern auf Veranlassung und auf Eindringen seiner veredelten Natur dem Göttlichen allein und im vollkommensten Grade Liebe und Zutrauen widmete, ihn auch wahrer und vollkommener Freude an der neuerkannten Wahrheit fähig glaubte; denn eben nur unerschütterliche Ueberzeugung kann dauernde Beruhigung bei den Gegenständen gewähren und mit wahrer Freude an denselben verbunden gedacht werden.

Mit Rücksicht hierauf glaubte nun Philo dieß Stadium der Ueberzeugung Isaak genannt, dessen Name die Freude in sich trägt. Und nach den vorausgeschickten Bemerkungen kann es nicht mehr dunkel sein, warum von diesem zu wiederholten Malen gesagt ward, daß er auf Grund seiner edlern Natur zur Vollkommenheit strebe, daß ihm, der die Tugend vermöge natürlicher Kräfte, [518]) ohne Kampf siegreich, erringe, als Preis die Freude gefallen sei. [519]) Diese Freude selbst beschreibt er mit einigen Worten des Buchs de praem. ac poen. p. 915. näher: „Isaak oder das Lachen ist das körperliche Zeichen der unsichtbaren und geistigen Freude. Diese Freude, bei welcher die Seele durch und durch mit Heiterkeit erfüllt ist, ist der vollkommenste und schönste Genuß; sie ergötzt sich an Gott, dem Vater und Schöpfer aller Dinge, an Dem, was ohne Bösartigkeit gewirkt wird, gewährt es auch keinen sinnlichen Genuß (ἡδονὴν), wenn es nur anders

---

518) De praem. ac poen. p. 914.: τῷ δὲ κατ' εὐμοιρίαν φύσεως αὐτήκοον καὶ αὐτομαθῆ καὶ αὐτοδίδακτον κτησαμένῳ τὴν ἀρετὴν βραβεῖον ἀναδίδοται χαρά. Die Worte αὐτήκοον u. f. im Gegensatze zu dem zu unterrichten den Abraham zu fassen, vergl. de sacrif. p. 131. — de nom. mutat. p. 1058.

519) De praem. ac poen. p. 915.: μετὰ πίστιν προύκειτο τῷ περιποιουμένῳ τὴν ἀρετὴν ἐκ φύσεως ἀκονιτὶ καὶ νικηφορήσαντι χαρὰ τὸ ἄθλον. Ὠνομάσθη γάρ, ὡς μὲν ἂν εἴποιεν Ἕλληνες γέλως, ὡς δὲ Χαλδαῖοι προσονομάζουσιν Ἰσαάκ. (צחק, risit). Vergl. auch qd. det. p. 178. sqq. εὐδαιμονία leg. alleg. II. p. 1102., εὐφροσύνη III. p. 77.

auf eine edle Weise geschieht und an der Fortdauer des Universums.“

Wenn der Mensch thatsächlich einmal die unerschütterliche Ueberzeugung gewonnen hat, daß nur das Göttliche seines Strebens werth sei und wenn er, was natürlich auf das Frühere folgt, nur die größere oder mindere Ferne von diesem Ziele für einen Gegenstand wahrer Trauer und Freude achtet: so lag auch das Ziel selbst, nach welchem zunächst zu streben Philo ihn veranlaßte, wirklich nicht mehr eben fern; denn eine möglichst scharfe Ausscheidung und bei Seite Setzung alles Dessen, was im Menschen mit dem Sinnlichen in Verbindung steht, ein möglichst beschränkter, nur widerstrebend und theilnahmslos geübter Umgang mit dem Sinnlichen, so weit diesen die unabänderliche Nothwendigkeit erheischte, waren die ganz natürlichen Folgen jener Ueberzeugung. Wie hätte auch wol der Mensch, ohne sich selbst des gewissenlosesten Irrthums zu zeihen, auf solchem Standpunkte noch verwandtliche Theilnahme zu dem Sinnlichen fühlen mögen, dessen Verbindung mit sich er für Hemmniß göttlicher Würde und Seligkeit achtete?

Deßhalb glaubte denn nun auch Philo die strenge Sonderung sinnlichen Empfindens und himmlischen Sehnens und die Verwerfung des erstern in den Söhnen des Isaak (als in den Folgen jener freudigen Ueberzeugung) vorgebildet. In dem Esau, „dem wilden und unbändigen, voll Zorns und Begierden“ fand er die der Sinnlichkeit sich hingebende Handlungsweise des Menschen wieder, die ohne Rücksicht auf edlere, Menschen würdigere Genüsse möglichste Befriedigung ihrer selbst und möglichste Abwendung alles sie verletzenden Schmerzes sucht, aber von der gebildeten Ueberzeugung verworfen wird (Isaak's wirksamer Segen traf den Esau nicht).[520] In dem Jakob dagegen „dem sanften, menschenfreundlichen, dem Pfleger der Tugend, der Gerechtigkeit

520) Vergl. auch de congressu p. 433.

und Demuth, der in eine höhere Ordnung versetzt wird, dem Vertheidiger vernünftiger Ansichten und dem Gegner thöriger" erblickte er die asketische Tugend, die mit Niederhaltung aller sinnlichen Wünsche dem Zuge nach dem Himmlischen folgt. In solcher Tugend erkennt die gebildete Ueberzeugung ihr wahres Kind und den wahren Erben der himmlischen Verheißungen (Isaak giebt dem Jakob seinen vollkommenen Segen und stellt ihn als Erben seines Hauses auf).

Der Asket (Jakob) erschien dem Philo nur noch durch Ein Band an das Sinnliche geknüpft, durch das unzertrennliche der Nothwendigkeit, das andere, welches die Mehrzahl Menschen und alle noch nicht gebildete an das Sinnliche fesselte, sinnliche Leidenschaft, die mehr als es zur Erhaltung des Lebens nothwendig ist, die sinnlichen Genüsse sucht und den sinnlichen Schmerz vermeidet, war gelöst;[521]) denn wenn auch jene unumgänglichen Berührungen mit dem Sinnlichen, selbst bei dem Asketen nicht ohne Vergnügen oder ohne Schmerz geschehen konnten: so mochte Dieß doch keine bestechende Kraft mehr äußern, wonach die Menschen zu öfterm und anderm Verkehr verlockt würden, als ihn die Nothwendigkeit erheischte, weil jenes Vergnügen und jener Schmerz keine Theilnahme mehr erregte.

Mit Unterdrückung der leidenschaftlichen Sinnlichkeit war nun aber auch nach Philo der ärgste Widersacher überwunden, der den Menschen an Erreichung seines heiligsten und beseligendsten Zieles, an der Anschauung Gottes hinderte;

---

521) Eben daher, weil er das Vergnügen gleichsam unterschlug, d. i. vermied, wird er mit Beziehung auf seinen Namen יעקב (עקב calcem tenuit, supplantavit) von Philo ganz gewöhnlich πτερνιστὴς (τῶν παθῶν) genannt. Vergl. leg. alleg. II. p. 1103. III. p. 78. 96.: Die Schlange (das Vergnügen) τηρήσει τὴν πτέρναν des Menschen, ἀλλ' ὅμως πτερνίζειν δοκοῦσα καὶ ἁπατᾷν τὸν ἀστεῖον, αὐτὴ πτερνισθήσεται πρὸς τοῦ πάλην ἠσκηκότος Ἰακώβ· πάλην δὲ οὐ τὴν τοῦ σώματος, ἀλλ' ἣν παλαίει ψυχὴ πρὸς τοὺς ἀνταγωνιστὰς τρόπους αὐτῆς πάθεσι καὶ κακίαις ἐμαχομένους., de nomin. mutat. p. 1056.

denn der nothwendige Umgang mit dem Sinnlichen war zwar als solcher unumgänglich, machte aber doch sein Recht keineswegs ununterbrochen geltend. So mußten für den Asketen (Jakob) Augenblicke kommen, in welchen (er Israel ward, d. h. in welchen) seine Seele ganz frei von den schmutzigen und entehrenden Fesseln dieses irdischen Kerkers rein geistig, wie sie war ehe sie sich dem Sinnlichen vermählte, Gott dem reinen Geiste ähnlich, ja gleich, mit ihm eines Wesens ward und der unendlichsten Wonne genoß, die Philo kannte. [522])

Wer dem Bisherigen mit einiger Aufmerksamkeit gefolgt ist, der wird nun aber leicht selbst den Schluß ziehen, daß Philo den vollkommenen [523]) Zustand des Asketen, in welchem er Gott schaut, nicht ununterbrochen dauern lassen konnte. Denn wenn auch die nothwendigen sinnlichen Bedürfnisse nicht ununterbrochen ihre Nothwendigkeit für den Menschen äußern: so kehren sie doch unvermeidlich immer wieder zurück und führen mithin den Asketen immer wieder vom Himmel auf die Erde hernieder. Dieß will Philo sagen, wenn er von den ununterbrochenen Schwankungen der Asketen spricht. Diese Schwankungen mußten ihm für alle Asketen auf gleiche Weise nothwendig erscheinen, und erschienen ihm auch so. Indessen machte er doch auch hier wieder einen Unterschied. Es konnte nämlich geschehen, daß bei solcher nothwendigen Rückkehr zur Erde der Mensch, wie ja auch nach seiner Geburt, diese wieder lieb gewinnen lernte, länger auf ihr verweilte, kurz, statt vorwärts rückwärts schritt, was Philo ungleich schneller gethan meinte, als Ersteres (Joseph, der nach Aegypten zieht, Symbol des

---

522) ישראל nämlich = איש ראה אל. — Oft erscheinen diese einzelnen Tugendgattungen einzeln, oft verbunden in den philonischen Schriften; verbunden ist de somn. I. p. 590. — de Josepho p. 526. — de Mos. I. p. 614. die höhere Trias: Abraham, Isaak und Jakob. Ein großer Theil des Gesammtgebietes dieser geschichtlichen Gesetzesethik in der oft erwähnten Stelle de Abrah. p. 350. sqq.

523) τέλειος de ebriet. p. 251.

rückfallenden Asketen), während Andere, als reine Geister (καθαρώτατος νοῦς), so weit Dieß nämlich der Begriff eines Menschen zuließ, eben nur so lange auf Erden verweilten, als zur Befriedigung der unumgänglichen Bedürfnisse erforderlich war, (Symbol eines solchen reinen Geistes Moses).

Bevor wir Dieses jedoch durch einige kurze Schlußbemerkungen weiter erläutern, ist es erforderlich, etwas Näheres über den Grad und den Werth der Askese nach Philo's Sätzen beizubringen.

Seinen Vordersätzen gemäß konnte eigentlich keine Askese, als Gegensatz gegen Vergnügen, sobald sie nicht wirklich dem Leben nachtheilig ward (in welchem Falle sie dann aufgehört haben würde, zu menschlicher Vollkommenheit [524]) beizutragen) zu streng sein. Denn je schärfer nun die Sonderung zwischen Geistigem und Körperlichem gehalten wurde, je weniger Rechte der Mensch diesem Letztern einräumte, je minder er sich also um dessen Freuden kümmerte: desto leichter und dauernder mußte es ihm nach philonischer Denkweise möglich sein, als ein reiner Geist der göttlichen Anschauung, oder des höchsten menschlichen Zieles würdig und theilhaftig zu werden.

Daneben dehnte sich diese Askese auf gleichen Grund hin auch natürlich auf standhafte Ertragung der Leiden (καρτερία) aus; denn das Schmerzgefühl war nicht minder als das Vergnügen eine Hinneigung des Geistes zum Körperlichen nur in umgekehrtem Verhältnisse. [525]) Die größ-

---

524) σωματικὴ ἀρετὴ leg. alleg. II. p. 1102., s. oben S. 332. Note 404.

525) Ueberhaupt ließ sich das Gesammtgebiet der Berührungen des Geistes und des Körpers auf die 4 Hauptklassen zurückführen, die bei Philo auch öfters verbunden hervortreten, Vergnügen und Schmerz, Hoffnung und Furcht. Also Berührungen mit Rücksicht auf gegenwärtige oder zukünftige, angenehme oder widerstrebende Zustände, s. leg. alleg. II. p. 1088., III. p. 82. 107. Daher schlechthin τὰ τέσσαρα πάθη qd. det. pot. ins. p. 177.

te Standhaftigkeit, oder die mindeste geistige Theilnahme an leidenden Empfindungen war die gleichgestimmte Schwester der höchstmöglichen Mäßigung und nicht weniger als sie unumgängliches Bedingniß für den möglichst Tugendhaften, der sich den körperlichen Berührungen auf alle Weise zu entziehen suchte. [526])

Aber in diesen beiden Momenten (die sich denn unter dem Namen Apathie zusammenfassen ließen, s. S. 350.) hätte nun auch die scharf bezeichnete Gränze der Askese festgestellt sein sollen. Jedes Weiterfortschreiten derselben, in welchem sie sich zur Selbstpeinigung des Körpers oder Geistes umgestaltet hätte, wurde so wenig durch den alexandrinischen Standpunkt gerechtfertigt, daß es zu denselben in sichtbaren Gegensatz trat; denn dergleichen Peinigungen hätten ohne allen Streit den Geist dem Körper vielmehr zu- als abgewandt. Das alexandrinische Strebeziel in der Askese durfte kein anderes sein, als das Fleisch zu indifferentisiren, d. h. dessen Einfluß abzuschwächen in nothwendigen und zufälligen Ereignissen, in Freud' und Leid. Anstatt solcher Selbstpeinigungen hätte der verständige (d. h. seinen Zweck verständig verfolgende) Alexandriner dafür sorgen sollen, theils die immer noch nothwendigen Bedürfnisse der sinnlichen Natur möglichst vorbereitet vorliegen zu sehen, damit nicht etwa irgend eine längere Beschäftigung für diese den Geist zu sich fordere, theils alle die schmerzlichen Empfindungen, die sich natürlich dann und wann ereignen, nach Möglichkeit von sich zu entfernen.

Philo kam aus diesem Gewirre der scheinbar sich widerstrebenden Sätze: einer möglichsten Entziehung aller nicht unent-

---

Vorzüglich de praem. ac poen. p. 921.: *τεσσάρων ὄντων ἐν τῇ ψυχῇ παθῶν, δυοῖν μὲν περὶ τὸ ἀγαθὸν ἐνεστὼς ἢ μέλλον, ἡδονῆς καὶ ἐπιθυμίας, δυοῖν δὲ περὶ τὸ κακὸν παρὸν ἢ προσδοκώμενον, λύπης καὶ φόβου*, rell.

526) De decal. p. 764. — de opif. m. p. 17. — leg. alleg. II. p. 1102.

entbehrlichen Bedürfnisse und einer thätigen Fürsorge für das wirkliche Vorhandensein derselben; einer nothwendig standhaften Ertragung aller Schmerzen und Beschwerden und der möglichsten Vorkehrung gegen dieselben zu keiner recht durchgebildet-klaren Ansicht.[527]) Er verkannte es nicht, wenigstens nicht in dunklem Gefühle, daß in Wahrheit ein sorgenloser und schmerzloser Genuß der (nothwendigen) Lebensbedürfnisse für ihn eben so gut begründet sei, als die Verachtung aller Lebensfreuden und aller Lebensleiden. Aber er erkannte es eben nur in dunklem Gefühle, nicht in klar verstandenem philosophischen Bewußtsein. Er lobt auf der einen Seite die Vorschriften der Therapeuten, die dahin zielten,[528]) ja, denkt sich, wie wir bald näher sehen werden, die endlichen Messianischen Zeiten eben in solcher Indifferenz:[529]) vermag es aber doch in keiner Weise diesen Standpunkt festzuhalten, sondern schwankt auch öfter hinüber in das bodenlose und gräuelvolle Gebiet der Selbstpeiniger[530]) und stellt Lehren und Sittengesetze auf, die allem menschlichen Gefühle Hohn sprechen und es erschreckend klar machen, bis zu welchen entsetzlichen Verirrungen und Verschraubungen des einfachen Sittengesetzes, welches Gott in jedes Menschen Herz geschrieben hat, religiöse, namentlich theosophisch-mystische Irrthümer führen können, bei welchen sich Glaube und Handeln schwer oder nicht mehr sondern läßt; wie gerade bei ihnen so oft der Schein höherer vor der Welt auszeichnender Frömmigkeit und Religiosität mit kaum glaublichen Gräuelthaten ungestört Hand in Hand geht.

---

527) Gfrörer'n geht es bei Beurtheilung der messianischen Hoffnungen unsrer Alexandriner nicht besser; s. den Schluß der 3. Abtheil. dieses Kap.'s.

528) De vita contempl. p. 900.: *τὴν μὲν γὰρ λακωνικὴν σκληραγωγίαν ὑπανιᾶσιν, ἀεὶ δὲ καὶ πανταχοῦ τὴν ἐλευθέριον εὐκολίαν ἐπιτηδεύουσιν ἀνὰ κράτος τοῖς ἡδονῆς φίλτροις ἀπεχθόμενοι.*

529) S. die 3. Abtheil. dieses Kap.'s.

530) Wie Dieß eben in Folge der ungenauen Fassung der Apathie geschah s. de somn. I. p. 584.

Noch weniger verdammlich und seinen Vordersätzen mehr entsprechend, wenn gleich schon Zeuge der trüben Lebensansicht, zu welcher Philo durch letztere überhaupt verleitet wird, sind Aussprüche, in welchen er den Jüngern höherer Tugend alle Freuden und Zierden des irdischen Lebens, Reichthümer, Ehrenstellen u. dergl. zu vermeiden, ja, zu verachten gebietet, damit sie der Seele und nicht dem Körper leben möchten.[531]) Sie kehren oft wieder. Wir heben nur einige aus ihnen heraus, vor allen de somn. I. p. 577., in welcher sich die Vertheidigung solcher Irrthümer mit hoher Vortrefflichkeit der Darstellung vereint; welche eben so klar, als schön ist. Philo erläutert hier zunächst die Stelle Lev. XXII. 7.: „Und wenn die Sonne untergegangen und er rein geworden ist: dann mag er von dem Heiligen essen". Er unterscheidet hier ein doppeltes Licht, ein irdisches, welches Dem leuchtet, der sich in irdischer Herrlichkeit ergötzt, und ein himmlisches, in welchem der wahre Tugendfreund lebt. Dieß im Voraus. Nun Philo selbst. „Die heil. Schrift", sagt er, „will uns offenbar durch jene Worte (des Leviticus) unterrichten, daß auch nicht Einer rein genug (εὐαγὴς) sei, in die heiligen und ehrwürdigen Mysterien eingeweiht zu werden, der mit irdischer Hoheit dieses sterblichen Leibes geschmückt ist; daß aber wol die Andern dazu gelangen mögen, die jener den Zutritt zu sich nicht gestatten und folglich durch das Licht der Vernunft erleuchtet werden, vermöge welcher sie sich über die Schranken unbegründeter Ansichten zu erheben vermögen. Oder siehst du nicht die Sonne, wie sie im Aufgehen und Untergehen Entgegengesetztes bewirkt? Denn wann sie heraufsteigt: so wird Alles, was nur immer auf der Erde ist, erleuchtet, aber der Himmel verbirgt sich. Wann sie aber wieder untergeht: dann zeigen sich die Gestirne und das Irdische tritt in Schatten. So auch bei uns. Wann das Licht der Sinne, wie die Sonne,

---

531) ψυχῇ ἐπιποθεῖ μόνῃ ζῆν οὐ σώματι vergl. de vit. Mos. I. p. 607.

aufgeht: so verbirgt sich die wahrhaft himmlische und göttliche Wissenschaft; wann jenes sich aber zum Untergange neigt, dann zeigt sich der Glanz der Tugend, den himmlischen Gestirnen ähnlich, und der reine Geist von Nichts verhüllt, wird wahrnehmbar." [532]) Nicht viel weiter unten (p. 583.) beschreibt er auf Veranlassung der Erzählung, daß Jakob einen Stein genommen und auf ihn das Haupt zur Ruhe gelegt habe (Genes. XXVIII. 11.), das Leben eines solchen Tugendfreundes auf folgende Art: „Es ziemt Dem, der sich um die Tugend bemüht, keineswegs weichlich zu leben und zu schwelgen und emsig Fleiß und Mühe auf die sogenannten Glücksgüter zu wenden, die aber in der That des Unglücks voll sind. Solcher ganzes Leben (welche diesen nachstreben) ist nach unserm heiligen Gesetzgeber ein Schlaf und Traum. Wenn diese, nachdem sie im Verlaufe des Tags die Gerichtshöfe, Rechtsversammlungen, Schauspielhäuser und alle Arten dem Nächsten Unrecht zuzufügen durchlaufen sind, nach Hause kommen, verkehren die Unglückseligen auch ihre eigne Wohnung, nicht das Gebäude, meine ich, sondern die ihnen angeschaffene Wohnung des Geistes, den Körper, indem sie zahllose Wollüste nach einander einführen. — — — Von solcher Handlungsweise ist nicht Einer von Denen, die die heil. Schrift auszeichnet, sondern diese sind Liebhaber der Ordnung, der Mäßigung, der Schamhaftigkeit, und haben als Grundstein ihres ganzen Lebens Enthaltsamkeit, Genügsamkeit, Standhaftigkeit gelegt, zum sichern Port für ihre Seele, in welchem sie gefahrlos und zuversichtlich anlegen können; sie sind erhaben über Reichthümer, Vergnügen und Ruhm; sind Verächter der Speisen und Getränke, in wie weit sie nicht der Hunger zwingt es hierin den Uebrigen gleich zu thun; sind aber vollkommen bereit, Hunger und Durst, Wärme und Kälte und was nur immer

532) Vergl. leg. alleg. I. p. 43.: ὅταν ἀνατείλῃ φέγγος τῆς ἀρετῆς τὸ λαμπρὸν καὶ θεῖον ὄντως ἐπέχεται τῆς ἐναντίας φύσεως ἡ γένεσις., II. p. 1092. Letztere Stelle ganz ähnlich der im Texte durchgeführten.

ſchwer zu ertragen ſein mag, um des Beſitzes der Tugend willen zu erdulden;[533]) ſie lieben es mit ſolchen Gegenſtänden ihre Bedürfniſſe zu ſtillen, die leicht herbeizuſchaffen ſind, weßhalb ſie auch niemals in koſtbaren Gewändern geſehen werden; ſie achten im Gegentheile die Koſtbarkeiten für Schande (ὄνειδος) und für ſehr erheblichen Nachtheil im Leben (μεγάλην τοῦ βίου ζημίαν). Für ſie iſt eine koſtbare Lagerſtätte der weiche Erdboden; Betten: Reiſig, Kräuter, eine Blätterſtreu oder Gras; Hauptkiſſen: einige Steine oder ein kleiner Sandhügel, der ſich ein wenig über den ebenen Boden erhebt. Solch' ein Leben", fügt Philo an, „nennen die Schwelger ein kümmerliches, Die aber, welche der Tugend gemäß leben, das ſüßeſte". Daher bezeichnet er denn nun auch natürlich alle für Gegenſtände irdiſchen Glückes geachtete Vorzüge ſchlechtweg als verächtliche Dinge[534]) und ſelbſt der eheliche Umgang, der doch immer zum Beſtehen des Individuums entbehrlich iſt, konnte ſeinem Tadel nicht entgehen. Er verwirft ihn zwar nicht ſchlechthin, achtet vielmehr auch ihn als eine für das Beſtehen des Ganzen nothwendige Unvollkommenheit des Menſchen:[535]) indeſſen entziehen ſich doch die Vorzüglichſten deſſelben, weil auch er die Seele verunreinigt.[536])

---

533) Noch höher geſpannt leg. alleg. III. p. 87.: οὕτω καταφρονητικῶς ἔσχηκεν αὐτῆς (γαστρὸς), ὥστε οὐδὲ τὰ ἀναγκαῖα σιτία ἢ ποτὰ προσίεται θεωρίᾳ τῶν θείων τρεφόμενος. Alſo ganz ähnlich Dem, was er von den Therapeuten berichtet de vit. contemplat. p. 894.

534) ὧν ἀλογεῖν προεῖηκε de prof. p. 454.

535) Qd. det. pot. p. 174.

536) De monarch. II. p. 826.: ἡ δ' ἑτέρου πεῖραν ἀνδρὸς λαβοῦσα κατὰ τὸ εἰκὸς ἀπειθεστέρα πρὸς μάθησιν ἄτε τὴν ψυχὴν ἀκραιφνεστάτην οὐκ ἔχουσα, καθάπερ τινὰ λελειασμένον κηρὸν εἰς τρανότητα τῶν ἐγγραφησομένων δογμάτων ἀλλὰ τραχεῖαν ὑπὸ τῶν προεγχαραχθέντων τύπων, οὐ δυσεξάλληπτοι παραμένοντες ἢ οὐ παραδέχονται σφραγῖδας ἑτέρας ἢ παραδεξάμενοι συγχέουσι ταῖς ἑαυτῶν ἀνωμαλίαις., de gigant. p. 288.

Schwer zu üben mochte wol solche Tugend überhaupt sein, aber gewiß schwerer noch im Umgange und in Berührung mit vielen Menschen, als in der Einsamkeit, wo weder der fröhliche Genuß, noch der wiederholte Spott, noch die endliche Verachtung Anderer dergleichen Grundsätze erschütterte. War daher jene Tugend in Wahrheit eine Tugend und ein Glück: so war der Rath, den Philo den Seinen gab, ein guter, die Einsamkeit zu suchen, indem nur in solcher wahre Weise gebildet und gefunden werden könnten. „Diejenigen," sagt er de Abrah. p. 362. „welche Gott suchen und sich sehnen, ihn zu finden, lieben auch die ihm theure Einsamkeit und bestreben sich hierdurch zuerst jener glücklichen und seligen Natur ähnlich zu werden"; und in der Stelle de decal. p. 744. läßt er auf die Frage, warum die Gesetze in der Wüste gegeben seien, seinem Unwillen über die Städte als Bildungshäuser der Eitelkeit und Lasterhaftigkeit und seiner Verehrung der Einsamkeit vorzüglich freien Lauf: „Wenn Jemand nicht wissen sollte," sagt er, „warum die Gesetze nicht in Städten, sondern in der tiefen Wüste gegeben seien, so will ich es ihm sagen. Vorerst, weil die Städte unzählbarer Bösen voll sind, voll von Ruchlosigkeit gegen das Göttliche und von Ungerechtigkeit gegen Menschen; denn es gibt in ihnen Nichts, was nicht Täuschung wäre, wo das Verfälschte mehr Beifall findet, als das Aechte, und das Scheinbare, welches zwar thatsächlich irrthümlich ist, aber eine betrügliche einschmeichelnde Hülle um sich wirft, mehr als das Wahre, wo auch die Eitelkeit erzeugt wird, die hinterlistiger als Alles ist, die man aber dort anstaunt und verehrt, indem man leeren Schein wegen goldener Kronen, purpurner Gewänder oder wegen der Menge der Diener und Wagen heilig hält, auf denen die sogenannten Glücklichen oder gar Seligen erhaben herumgeführt werden, und die denn zwar zuweilen mit Maulthieren und Pferden bespannt sind, bisweilen aber auch von Menschen auf den Schultern getragen werden, deren Seelen mehr, denn der Körper, durch dieses Uebermaß des Stolzes niedergebeugt werden." Nachdem er in dem Folgenden sich dar-

über ausgesprochen hat, wie durch solche übermäßige Hochachtung des Sinnlichen unaufhörliche Kämpfe, Geringschätzung des Göttlichen, Abgötterei und mehre andere der verwerflichsten Untugenden entsprängen, fügt er als zweiten Grund bei, warum die Gesetze in der Wüste gegeben seien, „daß Der, der diese Gesetze beobachten wolle, seine Seele losreißen und sich von den schwer abzuwaschenden Makeln reinigen müsse, zu welchen der untermischte und zusammengelaufene Städterhaufen hingerissen würde. Dieß ist aber", setzt er hinzu, „keinem Andern möglich, als Dem, der abgesondert lebt (διοικισθέντι) und nicht einmal alsbald, sondern erst geraume Zeit später, wenn die eingeprägten Maale der alten Gesetzlosigkeit sich nach und nach verdunkelt und verlaufen haben und endlich verschwunden sind."

Solchen Verirrungen des sittlichen Gefühls könnte noch, nicht Rechtfertigung, nicht Entschuldigung, aber doch Bedauern und Verzeihung werden; denn in ihnen würde der Mensch doch nur gegen sein eignes Glück zürnen und es vernichten. Aber bei ihnen blieb nun auch Philo nicht stehen; er verfolgte vielmehr seine Ansicht von der nothwendigen Niederdrückung alles menschlichen Wohlgenusses, wie schon bemerkt, selbst wider sein philosophisches Interesse, obschon nicht wider die Erfahrung, welche die Schwärmer selten auf der ersten Stufe ihrer Schwärmerei stehen bleiben läßt, bis zur Unmenschlichkeit unerschüttert weiter fort. Einen klaren Beweis statt mehrer mag die schaudererregende Weise geben, in welcher er sich über Abraham äußert, da dieser seinen Sohn, den Isaak, zu opfern unternimmt. Um das Loh des Abraham als Asketen zu erhöhen, macht er ihn zum wahrhaft kannibalischen Ungeheuer. — Er hat früher die Freude der Eltern über Isaaks Geburt, religiöses und sittliches Wohlverhalten beschrieben und fährt de Abrah. p. 373. so fort: „Dieser Abraham empfängt plötzlich den göttlichen Befehl, den er nimmer gefürchtet hatte, seinen Sohn auf einem hohen Berge zu opfern, der von seinem Aufenthaltsorte drei Tagereisen entfernt war. Obschon er nun mit unsäglicher Liebe an

dem Knaben hing, wechselte er doch nicht die Farbe, ward auch nicht gebeugt in seiner Seele, sondern blieb in seiner unerschütterlichen und festen Ueberzeugung unverändert derselbe, der er vordem gewesen war; gefesselt in Liebe an das Himmlische überwand er, was nur immer Verwandtschaft und Zuneigung entgegenstellten und sagte Keinem seiner Hausgenossen irgend Etwas von diesem Gottesbefehle. Aus der großen Anzahl seiner Dienerschaft nahm er zwei der ältesten, die mit der meisten Liebe an ihrem Herrn hingen, und ging dann sammt seinem Sohne, wie wegen eines gewöhnlichen Opfers. Als er den bestimmten Ort von ferne erblickte, befahl er seinen Dienern zu warten und gab seinem Sohne Feuer und Holz zu tragen, indem er es für Recht achtete, daß das Opferthier Das selbst herzutrage, was zum Opfer erforderlich ist, eine sehr leichte Last; denn Nichts ist zur Thätigkeit bereitwilliger als die Frömmigkeit. Sie gingen in gleichmäßigem Schritte, mehr geistig als körperlich den kürzesten Weg, dessen Ziel die Heiligkeit war, und kamen an dem bestimmten Orte an. Der Vater trug Steine zusammen um einen Altar zu erbauen, der Sohn aber, der nun alles Uebrige zum Opfer bereitet sah und doch kein Schlachtthier gewahrte, sprach zum Vater: „„Siehe, hier ist das Feuer und das Holz, Vater; wo ist aber das Schlachtthier?““ Ein Anderer, der etwas Gleiches vorgehabt, und dessen Seele Dieß getrübt hätte, würde von diesen Worten erschüttert worden sein, mit Thränen das Schwere, was geschehen sollte, mitgetheilt und in der Entfesselung seiner Gefühle Ruhe gesucht haben. Aber dieser veränderte sich gar nicht, weder am Körper noch im Geiste, und mit ruhigem Blicke und mit noch ruhigerm Geiste antwortete er auf die Frage und sprach: „„Mein Kind, Gott wird sich selbst ein Opferthier ausersehen; es wird sich finden, wenn du auch vielleicht wegen der großen Wüste zweifelhaft sein solltest. Alle Dinge sind Gott möglich, auch die, welche für Menschen unmöglich und unbegreiflich sind.““ Und wie er Dieß sprach ergriff er seinen Sohn so schnell als möglich, legte ihn auf den Altar, zog mit der Rechten das Opfermesser und richtete es

auf ihn, um ihn zu tödten. Da endete der rettende Gott das Werk, als es erst halb gethan war, durch die Stimme in der Luft, durch welche er dem Abraham befahl abzulassen und den Knaben nicht zu berühren und rief den Vater zweimal mit Namen, damit er sich umkehrend und zurückgezogen verhindert werde das Opfer durchzuführen." Philo beklagt sich hierauf bitter über die „bösartigen Verkleinerer", welche in dieser Handlung des Abraham in keiner Weise etwas Außerordentliches fänden, indem sie erinnerten, daß ja auch viele Andere ihre Kinder den Göttern darbrächten, theils zum Wohle des Staats, theils zur Abwendung besonderer Unglücksfälle, ja, daß selbst Könige ihre fürstlichen Kinder zu dergleichen Opfern auserſähen; daß barbarische und heidnische Völker oft genug ihre Kinder den Götzen opferten, welches noch obenein Moses auf das Heftigste tadle; daß die Gymnosophisten der Inder fortwährend beim Beginn der langen und unheilbaren Krankheit des Alters sich selbst den Scheiterhaufen errichteten und verbrännten; ja, daß sich deren Frauen, wenn sie ihre Gatten verliehren, mit Freuden in den Scheiterhaufen stürzten um mit den geliebten Leichnamen verzehrt zu werden. Ueber diese und ähnliche Gegenreden neidischer Widersacher eifert Philo heftig und sucht nachzuweisen, wie alle diese erwähnten Beispiele der Standhaftigkeit, welche Abraham hierbei gezeigt, in keiner Weise gleich kämen. Jene Alle nämlich, die am Ende Dasselbe, was Abraham gethan, hätten es doch nicht auf dieselbe Art und aus gleicher Gesinnung ausgeführt, sondern entweder gezwungen, oder weil es Sitte gewesen sei, oder um sich Ehre dadurch zu erwerben, oder von einem befürchteten Uebel sich zu befreien. Deren Keines habe bei Abraham Statt gefunden. „Denn es war weder in Babylon, noch in Mesopotamien, noch in Chaldäa, wo er auferzogen war und längere Zeit gelebt hatte, Sitte, Kinder zu opfern, so daß man ihn vielleicht wegen der größern Reihe ähnlich Handelnder gegen das Schreckliche einer solchen Handlung abgestumpft glauben könnte, noch lag auch hierin irgend eine Furcht vor Menschen vor; denn es kannte ja nicht einmal Jemand den Gottesausspruch,

der ihm allein zu Theil geworden war; auch herrschte kein allgemeines Unglück, zu dessen Abwendung es der Opferung des geliebtesten Kindes bedurft hätte. Aber er suchte vielleicht Lob bei den Menschen durch diese Handlung zu erreichen? Allein welches Lob wol, in der Wüste, da niemand von Denen, die ihn hätten loben sollen, gegenwärtig war und wo er selbst die beiden Sklaven eine größere Strecke hinter sich gelassen hatte, damit es nicht scheine, als ob er sich habe erheben und prahlen wollen, wenn er Zeugen seiner frommen Handlung herbeigeführt hätte — — —? Hierzu kam, er hatte nur diesen einzigen ebenbürtigen Sohn bekommen und hatte gewiß auch eine so wahre Liebe zu ihm, daß sie die sehr mäßige Zuneigung und Freundschaft, die man gewöhnlich so nennt, bei weitem übertraf. Hierzu trat noch ein anderer sehr wirksamer Liebesgrund, daß er nicht in kräftigen Jahren, sondern als Greis diesen Knaben gezeugt hatte; denn gerade nach den Spätgebornen tragen die Eltern ein besonderes Verlangen, sei es, daß sie längere Zeit ihre Geburt herbeigewünscht oder daß sie nun keine andern zu hoffen haben, indem die Natur nun wie auf ihren äußersten und längsten Gängen ruht. Auch würde es nichts Außerordentliches gewesen sein, wenn er von vielen Kindern Gott dieses Eine dargeboten hätte, gleichsam als Erstlingsopfer für jene; er würde dann in den übrigen Lebenden noch Freude und keinen geringen Trost gefunden haben, der sich der Trauer beigemischt hätte. Wenn aber Jemand den einigen Geliebten hingibt: so übt er ein Werk, welches über alles Lob erhaben ist, indem er Nichts seinem häuslichen Glücke zu Gute hält, sondern in vollem Uebergewichte sich für die Liebe Gottes entscheidet. Auch war ihm wol fast allein Das, was er that, selbst zu thun; denn die Uebrigen, wenn sie auch für das Heil ihres Vaterlandes oder der Heere die Ihrigen zum Schlachtopfer hingaben, blieben entweder zu Hause, oder standen ferne von den Altären, und, wenn sie hinzugezogen waren, wandten sie die Augen ab und konnten es nicht mit ansehen, während Andere den Todesstreich führten. Dieser aber ging als ein Priester selbst an diese Handlung bei

ja, verſtatten zu können. Denn ſo lange die Zeit der Jugend oder des Mannesalters dem Menſchen noch größere Kräfte zur Verfügung ſtelle: ſo lange habe er auch die Verpflichtung anſtatt des beſchaulichen Lebens, vielmehr ein thätiges, praktiſches Leben (βίος πρακτικός,[542] ἀρετὴ πρακτική,[543] ἡ πρᾶξις)[544] zu führen, in welchem er ſich mühen ſolle, die höhere Weisheit und Tugend, die er ſelbſt errungen habe, nun auch unter den Mitmenſchen geltend zu machen, oder wenigſtens durch die That den ſonſt nicht unſcheinbaren Tadel eines trägen Lebens zu widerlegen und zugleich die Reinheit ſeiner Askeſe nachzuweiſen, indem eine Askeſe, die etwa erſt nach einem laſterhaften Leben geübt würde, wenn die Luſt zur Sünde gebüßt oder die Kräfte dazu geſchwunden wären, ſich durch ſich ſelbſt brandmarke, oder, falls ſie auch nur nicht durch ein wirklich praktiſches Leben vorbereitet ſei, doch wenigſtens ohne Bürgſchaft ihrer Reinheit daſtehe.

Für dieſe praktiſche Lebensweiſe, die Philo neben die theoretiſche hinſtellte, forderte er alſo keine niederere Erkenntniß und keine geringere Tugend, als für jene, was der charakteriſtiſchen Eigenthümlichkeit der philoniſchen Speculation ſchroff entgegengeſtanden haben würde. Vielmehr ſollten auch Diejenigen, die ſich dieſer widmeten, die vollkommenſte Nichtswürdigkeit alles Irdiſchen klar erkannt haben und überzeugt ſein, daß das einzige des Menſchen würdige Ziel die Erſtrebung des Göttlichen ſei. Allein ſie ſollten im Frohgefühle des göttlichen Werths und des himmliſchen Glücks, zu welchem ſie ſich auf ſolche Weiſe erhoben, Beiden freiwillig in höherm Grade entſagen, als Dieß die menſchliche Unvollkommenheit ſchon an ſich forderte, um nicht allein glücklich zu ſein,

542) Leg. alleg. II. p. 1103., πολιτικὸς καὶ πεφυρμένος de prof. p. 457.

543) Leg. alleg. I. p. 50. — de vita Mos. I. p. 610. — de vita contempl. p. 889. — de decal. p. 759.

544) Leg. alleg. I. p. 50.

ſondern auch dieſes Glück weiter zu verbreiten; [545]) ſie ſollten, um mit Philo's Worten zu reden, öfter in Berührung mit dem Sinnlichen treten, um Andere, ſo weit es möglich, daraus zu befreien. Den Praktikern gab daher auch Philo den Rath, ihr Urtheil über den Werth der irdiſchen Dinge und das Maß ſich ihrer zu bedienen nach dem Verhältniſſe möglicher Wirkſamkeit abzumeſſen, ja, ſich ſelbſt zu bemühen, irdiſcher Mittel theilhaftig zu werden, weil ſie durch ſolche den Zweck ihres praktiſchen Lebens mächtig zu fördern vermöchten, theils Andere zur Mitwirkung hierzu anreizend, theils den edlern Gebrauch jener Mittel lehrend, theils endlich alſo am klärſten die höhere Vollkommenheit der Askeſe beurkundend, welche ſich zuletzt freiwillig ſolcher Güter entſchlägt, nur aber dafür ſtets zu ſorgen, daß ſie nicht etwa ſelbſt, von Liebe zu dieſen irdiſchen Dingen befangen, mit Leidenſchaft ſich derſelben öfter als nöthig bedienten.

Mit vorzüglicher Klarheit ſpricht ſich Philo über das Weſen, die Beſtimmung und das Verhältniß des praktiſchen Lebens zum theoretiſchen in der Stelle de prof. p. 453. sqq. aus. „Wenn du ſiehſt," ſagt er, „wie ein Nichtswürdiger ſich heftig gegen die Tugend auflehnt, große Rückſicht auf Das nimmt, was er verachten ſollte, auf Reichthümer, Ehre und Vergnügen, und die Ungerechtigkeit lobt, die zu den eben Genannten verhilft (denn immer werden die Ungerechten am leichteſten reich und geehrt): ſo ſchlage nicht gleich den entgegengeſetzten Weg ein und befleißige dich etwa der Armuth, der Einfachheit und eines ſehr ſtrengen und einſamen (αὐστηροῦ τε καὶ μονωτικοῦ) Lebens. Du würdeſt deinen Widerſacher dadurch nur reizen und dir einen läſtigern Feind zuziehen. Sieh',

545) Qd. Deus sit immutab. p. 296.: *εἰ γὰρ ἅπαντα πράξωσί τινες αὐτῶν ἕνεκα, μὴ γονέων τιμῆς, μὴ παίδων εὐκοσμίας, μὴ σωτηρίας πατρίδος, μὴ νόμων φυλακῆς, μὴ ἐθῶν βεβαιότητος, μὴ ἰδίων μὴ κοινῶν ἐπανορθώσεως, μὴ ἱερῶν ἁγιστείας, μὴ τῆς πρὸς θεὸν εὐσεβείας ἐπιστρεφόμενοι καποδαιμονήσουσιν.*

wie du es anfangen mußt, um seinen Ringkünsten zu entfliehen. Laß dich auch mit ihnen ein, nicht mit den Kümmernissen um jene Gegenstände, wol aber mit Dem, was Ehre, Herrschaft, Silber, Gold, Güter, Farben, ausgezeichnete Formen und Schönheit dir zu Gebote stellt, und wenn du glücklich bist, so gib diesen irdischen Dingen die edelste Gestalt und vollbringe so ein lobenswerthes Werk. Oder weißt du nicht, daß, wenn es ein Unerfahrner übernimmt, ein Schiff zu retten, welches noch gerettet werden kann, er es oft zu Grunde richtet, während ein Steuerkundiger oft auch ein Schiff rettete, welches verlohren schien? — — — Immer tadelt Das, was mit Kunst ausgeführt wird, Das, was ohne Kunst geübt ist, am besten und das begründete Lob für jenes ist ein unzweideutiger Tadel für dieses. Wenn du also den nichtswürdigen Reichen tadeln willst: so ziehe dich nicht vom Ueberflusse und von Schätzen zurück. Jener wird sich nämlich in nicht eben freisinnigem, vielmehr knechtischem Geiste als schmutzigängstlicher Abwäger des Geldgewichts, als Wucherer, kurz als Geiziger zeigen, oder im Gegentheile als unsinniger Verschwender, stets geneigt zu schwelgen und zu prassen — — —; du aber wirst die Armen unter deinen Freunden unterstützen, wirst dem Vaterlande reichliche Gaben zustellen, wirst Töchter armer Eltern reichlich ausstatten, kurz wirst Alle, die der Güter würdig sind, zum Mitgenusse deiner Güter laden. Auf gleiche Weise, wenn du den Ehrsüchtigen und Prahlenden seiner Erbärmlichkeit überführen willst: so kannst du es nur dann leicht, wenn du selbst geehrt bist und darum verschmähe das Lob der Menge nicht. Dann kannst du deinen Gegner, wenn er stolz sich brüstend einherschreitet, fällen. Er wird sich seiner Auszeichnung bedienen, um seinen Stolz zu befriedigen und andere Bessere verächtlich zu behandeln, oder die Schlechten zu fördern. Du wirst dagegen Alle, die es werth sind an den Vortheilen deines guten Rufs Theil nehmen lassen, den Guten Sicherheit gewähren und die Bösen durch Ermahnungen bessern. Wenn du zu Trinkgelagen und reichbesetzten Tischen gehst: gehe guten Muths und beschäme die Unmäßigen durch

deine Enthaltsamkeit — — —. Genieße ohne Nothwendigkeit nur mäßig, wenn du aber zu reichlicherm Genusse genöthigt sein solltest: so ist hierbei immer eine vernünftige Ueberlegung Führerin und du wirst niemals das Vergnügen tadelnswerth erscheinen lassen, sondern, um so zu reden, aus Nüchternheit trunken werden. Daher mag die Wahrheitsliebe Diejenigen sehr angemessen tadeln, welche ungeprüft die Beschäftigungen und Erwerbszweige des bürgerlichen Lebens verlassen und sagen, daß sie Ruhm und Vergnügen verachten. Sie prahlen damit und verachten Jenes keineswegs; sie leben schmutzig und dürftig, um sich den Schein zu geben, als seien sie Freunde der Ehrbarkeit, der Mäßigkeit und Enthaltsamkeit. Aber die Scharfsichtigen, die bis in das Innere blicken und nicht beim Aeußern hangen bleiben, können sie nicht täuschen. Dieß sind bloße Hüllen von andern Dingen, die darunter verborgen liegen. Jene aber (die Scharfsichtigen) entfernen diese Hüllen und sehen zu, wie wol das Innere ihrer Natur beschaffen sein möge, bewundern es, wenn es gut sein, spotten, wenn es schlecht sein sollte und hassen die Verstellung. Zu Solchen (die ohne vorheriges praktisches Leben sich ihren Beschauungen hingeben) sagen wir: „„Ihr sehnt euch nach einem abgeschiedenen, gesellschaftslosen, stillen und ruhigen Leben? Was habt ihr denn früher für die menschliche Gesellschaft Gutes vollbracht (daß wir glauben könnten, eure jetzige Enthaltsamkeit sei die wahre und göttliche)? Ihr verachtet den Reichthum. Seid ihr reich gewesen und habt gerecht gehandelt? Ihr nehmt den Schein an, als verachtetet ihr die sinnlichen Genüsse. Habt ihr euch in ihnen gemäßigt, als ihr im Besitze hinreichender Mittel für sie waret? Ihr verachtet den Ruhm. Waret ihr in Ehre und habt Bescheidenheit geübt? Ihr verlacht die bürgerliche Ordnung und habt vielleicht nie erfahren, wie nützlich sie sei. Uebt euch und sorgt vorerst für die diesem Leben eigenthümlichen und Allen gemeinsamen Geschäfte, und wenn ihr erst in vollem Maße um eurer Brüder willen in politischen und häuslichen Verhandlungen euch bewegt habt, dann geht über zu der andern und bessern Lebensart, kämpft erst den zu

den höhern Kämpfen vorbereitenden Streit im praktiſchen Leben, vor dem beſchaulichen. So kommt ihr dem Vorwurfe der Trägheit und Unthätigkeit entgegen.“ “ 546)

Von ſolchem Standpunkte aus, von welchem das praktiſche Leben als ein fortgehendes, freiwilliges und abſichtliches Ueberſchreiten des durch die phyſiſche Nothwendigkeit gebotenen Maßes im Umgang mit dem Sinnlichen angeſehen wird, welches von dem wahrhaft Tugendhaften trotz ſeiner Ueberzeugung von der Nichtswürdigkeit und Verächtlichkeit alles Irdiſchen verlangt wird, damit er in nützlicher Thätigkeit das Wohl ſeiner Mitmenſchen fördere und durch die Art ſeines Genuſſes die Reinheit ſeiner Geſinnungen belege, wenn er ſich einſt völlig von ihm zurückzieht; von ſolchem Standpunkte aus erklären ſich leicht die Urtheile, die Philo über dieſes praktiſche Leben fällt. Bald empfiehlt er es als das Leben wahrer Tugendfreunde, ſetzt es mit dem theoretiſchen in innige Verbindung, tadelt ſogar ausdrücklich die Anſicht Derer, welche

546) De profug. p. 457.: *ἐπειδὰν σαυτὸν ἐξετάσῃς καὶ τὰ ἴδια τοῦ Λάβαν ἀκρίβωσον, τὰς τῆς κενῆς δόξης λαμπρὰς νομιζομένας εὐπραγίας, ὑφ' ὧν μηδεμιᾶς ἁλῷς, πάσας δ' οἷα ἀγαθὸς δημιουργὸς τεχνικῶς ταῖς οἰκείαις ἐφάρμοσον χρείαις. Ἐὰν γὰρ ἐπιδείξῃ γενόμενος ἐν τῷ πολιτικῷ καὶ πεφυρμένῳ βίῳ σταθερὸν καὶ εὐπαίδευτον ἦθος μεταπέμψομαί σε ἐκεῖθεν, ἵνα τύχῃς* (zum Jakob geſprochen) *οὗπερ καὶ οἱ σοὶ γονεῖς ἄθλου. Τὸ δ' ἄθλόν ἐστι ἡ ἀπλικὴς καὶ ἀνενδοίαστος τοῦ μόνου θεραπεία σοφοῦ.* Aehnlich doch allgemeiner gehalten leg. alleg. I. p. 50., wo Philo im Allgemeinen ſagt: *ὅλου γὰρ τοῦ βίου ἐστὶ τέχνη ἡ ἀρετή, ἐν ᾧ καὶ αἱ σύμπασαι πράξεις· ἀλλὰ καίτοι θεωρίαν ἔχουσα καὶ πρᾶξιν πάλιν ἐν ἑκατέρῳ ὑπερβάλλει κατὰ τὸ κρεῖττον. Καὶ γὰρ ἡ θεωρία τῆς ἀρετῆς παγκάλη καὶ ἡ πρᾶξις καὶ ἡ τήρησις περιμάχητος.*, quaest. in Genes. IV. 47. (p. 283.), in Exod. II. 31. (p. 490.). Zu ſolchem Zwecke erlaubte Philo nicht nur den Genuß des entbehrlichen Irdiſchen, ſondern ſogar den übermäßigen Genuß, wie z. B. den des Weines, im Falle an dieſe Bedingung etwas Wichtiges geknüpft wäre de plant. N. p. 234., beſ. auch p. 238.

che es in frommem Hochmuthe als Aeußerung einer unvollkommenen Tugend geringschätzten,[547]) indem ja doch endlich beide auf gleicher Basis, auf vollendeter Gottliebe und Verachtung der irdischen Freuden beruheten; bald erscheint es ihm jedoch selbst als die geringere Stufe,[548]) indem er natürlich seinen eignen Principien entgegengehandelt haben würde, wenn er die öftere Berührung mit der Sinnenwelt, gesetzt auch, daß sie aus Grundsatz, nicht aus Liebe zu ihr geschehe, in Wahrheit ohne Nachtheil für das höhere Glück und die höhere Würde geachtet hätte. Inzwischen rühmt er sich zuweilen selbst des praktischen Lebens, das er zum Wohle seines Volkes führe,[549]) wenn es ihn schon oft von dem Streben nach dem Göttlichen abgehalten habe, und er ist beständig in Ermahnung der Jüngern zur Nachfolge.

In gewisser Beziehung, nämlich in wie weit sie an das Leben anstreifte, war diese Unterscheidung der Theorie und Praxis gewiß ein großer Gewinn für diese Philosophie, aber nichts desto weniger war sie dem eigensten Wesen derselben durch und durch fremd, stand ohne Unterlage in ihr und ohne Verbindung mit ihr schwankend da und nur einer unwillkührlichen Nachwirkung des bessern sittlichen Gefühles, was so manche menschlich-speculative Verirrung wider Willen und Wissen der Speculation ins richtige Gleis gebracht hat, verdankte sie ihr Dasein; denn strenge aus Philo's Vordersätzen fortgeschlossen ließ sich vorerst gar nicht absehen, warum der Mensch um Anderer willen sein Glück und seine höhere Würde aufgeben sollte. Philo hatte keinen andern Standpunkt gerechtfertigt, als die dem Menschen absolut möglichste Trennung des Geistigen von dem Irdischen. War diese that-

547) Qd. omn. prob. lib. p. 879.

548) De vit. contemplat. p. 889. — de migrat. Abraham. p. 395.: *θεωρητικοῦ γὰρ τὸ ἀμείνων βίου ἢ μᾶλλον οἰκειούμενος λογικῷ;*

549) De specc. legg. p. 776.

sächlich bewerkstelligt: so war er eben dadurch in dem Besitze der denkbar höchsten Seligkeit, die natürlich der Mensch um keinen Preis in der Welt, weder um Gottes, noch um der Menschen willen aufopfern konnte, eben weil sie die höchste war. Eine solche Aufopferung war vollständig unmöglich, folglich eine solche Forderung sinnlos. Wenn in ganz anderer Weise eine geläuterte Moral Aufopferungen für das Wohl unsrer Mitmenschen fordert: so stellt sie aber auch solche als Bedingung unsrer höhern Vollkommenheit und Seligkeit auf. Ungleich folgerechter dachten hierin die spätern, strengen Asketen, wie namentlich Mani u. A., die sich wol hüteten den Schaden, der der Welt durch ihre asketischen Grundsätze zuwuchs, auf eigne Kosten zu tragen. Diese schieden vielmehr, da nun die Welt einmal bei lauter strengen Asketen gar nicht hätte bestehen können, nicht sowol 2 Stadien in der vollkommenen Askese selbst, auf deren einem man sich mit Bewußtsein und Absicht seiner strengsten Askese entäußert hätte, sondern vielmehr 2 Klassen Tugendhafter, vollkommene und strenge Asketen tenaces propositi viros, si fractus illabatur orbis und andere minder strenge, die eben dafür zu sorgen hatten, daß dieses Letztere nicht allzufrüh geschehe.

Es mußte ferner dem philonischen Asketen ganz gleichgültig sein, was man von seiner Askese denke, ob man sie billige und bewundere, oder verwerfe und verspotte, oder gar sie von einer unedlen und unreinen Triebfeder ableite. Jedes Kümmern um dergleichen Urtheile würde vielmehr selbst eine unreine Triebfeder solcher Askese verrathen haben. Und, was noch mehr ist, die ganze Polemik Philo's gegen eine aus unedlen Bewegsgründen geübte Askese schwankte nicht wenig; denn indem seine Ethik die Erwirkung eines bestimmten Zustandes, nämlich der Seelenreinheit, als Ziel der Vollkommenheit und Seligkeit anerkannte, oder mit andern Worten eine wesentliche war: so mußte es für ihn schlechthin gleichgültig sein, auf welche Weise jener Zustand herbeigeführt worden war. Unnachlaßlich mußte er Jeden, wie er auch

sonst immer beschaffen war, in dem Besitze der höchsten Tugend glauben, der, aus welchem Grunde es immer sein mochte, sich der Berührung des Irdischen, so weit es Menschen möglich war, vollkommen enthielt. Und wenn er gegen eine Askese anstrebt und sie belächelt, die um den Schein höherer Tugend um sich zu legen von Menschen geübt werde, denen eben solches Scheinen sinnlich wohlgefalle, oder die erst zur freiwilligen Askese jenes Scheines wegen gestempelt worden sei, da sie doch nothwendige oder natürliche Folge gebüßter Lust und verschwendeten Vermögens wäre: so konnte Dieß von seinem Standpunkte aus durchaus nicht in so weit geschehen, als ob solche Askese an sich gar keinen Werth habe (wie Solches bei einer geläuterten Ethik geschehen müßte), indem doch die durch jene herbeigeführte geringere Berührung des menschlichen Geistes mit dem Sinnlichen diesen immer wesentlich verbesserte, sondern konnte nur immer in so weit getadelt werden, als sie, eine unzureichende, sich doch noch keineswegs von allem Sinnlichen losgesagt habe und durch den Wahn, als sei Dieß geschehen, schädlich werden könne, indem sie zum fernern Beharren bei diesem sicher mache.

Bei solcher Betrachtungsweise, die aber den eigensten philonischen Grundansichten mit Nothwendigkeit entnommen ist, trübt sich allerdings das vortheilhafte Licht gar sehr, welches die Polemik Philo's, gegen diese unzureichende Askese geführt, auf seine Ethik fallen läßt,[550] indem durch die Behauptung, daß die Ausübung jener an sich keinen Werth habe[551] und solchen nur da-

550) Und was besonders Joh. Christ. Schreiter stärker hervorhebt in s. Abhandlung: Wer sind die Gegner, welche Philo in seinen Schriften bestreitet und welches Licht verbreitet diese Polemik über die Lehren, Maximen und Handlungen, welche Jesus und die Apostel im N. T. rügen und bekämpfen? In Keil's u. Tzschirner's Analekten 1. Bds. 1. St. S. 102. ff., besonders 110. ff.

551) Qd. det. p. 167.: *ἡ μὲν οὖν ἄσκησις μέσον οὐ τέλειον, γίνεται γὰρ ἐν οὐ τελείαις μὲν ἀπρότητος δὲ ἐφειμέναις ψυχαῖς.*

durch erlange, daß ſie nicht bloß den Körper treffe, ſondern daß auch der Geiſt daran Theil habe, dem Scheine nach ein opus operatum aufgehoben wird und ſittliche Beweggründe zur Tugend gefordert werden, welches aber bei Philo weder in Wahrheit iſt, noch auch wegen ſeiner weſentlichen Tugend Statt finden konnte. Nach dieſen Bemerkungen kann folgende Stelle leicht in ihrem Sinne und Werthe aufgefaßt werden entnommen aus quod deter. pot. ins. sol. p. 158.: „Wenn du ſiehſt," ſagt er hier, „daß Jemand nicht zu gehöriger Zeit Speiſe und Trank zu ſich nimmt, oder Bäder und Salben von ſich weiſ't, oder die Umhüllung ſeines Körpers vernachläſſigt, oder auf dem Erdboden ſchläft und unter freiem Himmel lebt, um hierdurch in den Schein der Enthaltſamkeit zu kommen: ſo habe Mitleid mit ſeinem Irrthume und zeige ihm den wahren Weg der Enthaltſamkeit; denn was er bisher gethan hat, ſind unnütze und leere Selbſtpeinigungen und durch ſolches Hungern und ähnliche Quälereien ſchadet er ſeiner Seele (indem er ſie irrthümlich ſicher macht), wie ſeinem Körper. Auch wird deßhalb noch kein Menſch fromm, weil er Sprengungen und Reinigungen anwendet und zwar ſeinen Körper heiliget, aber ſeine Seele beſchmutzt, oder weil er im Ueberfluſſe einen Tempel erbaut mit glänzenden Zurüſtungen und Koſten, oder weil er Hekatomben opfert und nicht aufhört Stiere darzubringen, oder weil er durch koſtbare Weihgeſchenke das Heiligthum bereichert und die werthvollſten Kunſtwerke lautern Goldes und Silbers reichlich einführt. Ein ſolcher geht irre auf dem Wege der Frömmigkeit, hält Gottesdienſt (θρησκεία) für Heiligkeit (ὁσιότης); gibt Geſchenke dem Unbeſtechlichen, Gaben Dem, der niemals dergleichen annimmt, ſchmeichelt Dem, der durch keine Schmeicheleien gewonnen werden kann, aber ächte Verehrung freundlich aufnimmt; ächt iſt aber die, wo die Seele nur ein einziges Opfer bringt, die Wahrheit. Jene falſchen wirft er von ſich; falſch ſind aber die, welche im Prunke mit äußern reichlichen Gaben beſtehn."[552])

552) Qd. Deus sit immutab. p. 294. sq. 315. — de plant. N. p. 229.

Nach dieſen Bemerkungen über die philoniſche Askeſe kehren wir nun wieder zurück und legen den Schlußſtein zum zuſammenhangenden Ganzen der philoniſchen Tugendlehre. Wir berührten bereits früher, wie er jeden Asketen, auch den, den er für den vollkommenſten aller erklären mochte, auch den, der durch alle heranbildende Stadien geläutert und durch erfüllte Forderungen an ein vorhergehendes praktiſches Leben bewährt worden war, in ſteten und nothwendigen Schwankungen befangen glaubte und befangen glauben mußte; denn mochte es auch einem ſolchen wirklich gelingen nach Unterdrückung jeder ſinnlichen Begierde in den Augenblicken, wo die ſinnliche Natur ihr Recht auf Befriedigung ſinnlicher Bedürfniſſe nicht geltend machte, rein geiſtig, mithin ſelbſt göttlich, Gott zu ſchauen: ſo waren Dieß eben nur Augenblicke. Die ſinnliche Natur kehrte mit ihren ſinnlichen Bedürfniſſen immer unabweisbar wieder, und — vernichtet war jene göttliche Würde, zerriſſen jene Seligkeit und von Neuem mußten beide erkämpft werden. In dieſem Sinne vergleicht er das Leben des Asketen mit den auf- und niederſteigenden Engeln auf der Himmelsleiter de somn. I. p. 587. sq. „Der Asket", ſagt er, „ſieht hier ſein eignes Leben, welches einer Leiter gleicht; denn die Askeſe iſt ihrer Natur nach gar unregelmäßig bewegt, bald ſteigt ſie in die Höhe, bald kehrt ſie zurück zum Gegentheile, und hat, dem Schiffe gleich, bald eine glücklichere, bald eine minder glückliche Fahrt. „„Das Leben des Asketen"", meint Jemand, „„iſt (gleich dem des Kaſtor und Pollux) ein Leben einen Tag um den andern, den einen Tag lebt er und iſt wohl, den andern Tag ſchläft er und iſt todt."" Und es ſcheint Dieß nicht mit Unrecht geſagt zu werden. Denn dem Weiſen (an ſich) iſt es als Loos gefallen die göttliche und himmliſche Stätte zu bewohnen, er wird gelehrt nach oben zu ſtreben, die Böſen dagegen nach den Höhlen des Hades; er ſtrebt dem Tode entgegen vom Anfange ſeines Lebens bis zum Ende und iſt vertraut mit dieſem Abſcheiden von den Windeln bis zum Alter. Der Asket iſt gleichſam der Mittelmann zwiſchen beiden Aeußerſten und wie auf einer Leiter ſteigt er oft heran, oft herab, bald

von seinem bessern Theile herangezogen, bald von seinem schlechten entfernt, [553]) bis ihm einmal (am Ende dieses Lebens) der Richter des Kampfes und des Streites, Gott, der bessern Ordnung zurückgibt und die entgegengesetzte völlig zurückzieht." [554])

Wie nun aber der unausgesetzte Rückfall des Asketen aus dem Himmlischen ins Irdische dem Philo schon an sich als betrübend erscheinen mußte: so war er ihm doch auch noch in der besondern Rücksicht bedenklich, als der Asket bei dem nothwendiger Weise öfter wiederholten Genusse sinnlicher Reize auch vielleicht wieder Vergnügen an denselben finden könnte und so von der Höhe, zu welcher er sich erhoben, nicht mehr nothwendig und auf kurze Zeit, sondern freiwillig und dauernd herabsteige, oder aus einem Jakob und Israel ein Joseph werde; denn mit diesem, der, ob er schon ein Sohn Jakob's war, doch wieder nach Aegypten (dem Symbole des sinnlichen Lebens) zog, verglich er den zurückfallenden Asketen. Je schleuniger er nun aber einen solchen Rückfall geschehen glaubte, wie ja Alles, je steiler der Weg sei, desto leichter von diesem rückwärts falle; [555]) und um wie höher, durch nichts Anderes zu ersetzen, er das Glück der Asketen achtete: desto wiederholter und dringender ermunterte er statt eines Joseph's ein Moses zu werden, d. h. ein reiner Geist, so weit Dieß dem Menschen hier ausführbar ist, oder zu einer so unerschütterlichen Ueberzeu-

---

553) In welchem Sinne hiernach Ph. die Askese eine vermittelnde Tugend nenne (s. qd. deter. p. 167.) ist klar. In demselben, welchen er de somn. II. p. 1139. ausspricht: *μεθόριος ὁ ἀστεῖος — — μήτε θεὸν αὐτὸν εἶναι μήτε ἄνθρωπον ἀλλὰ τῶν ἄκρων ἀφαπτόμενον ἀνθρωπότητι μὲν θνητοῦ γένους, ἀρετῇ δὲ ἀφθάρτου*, und ganz zu entfernen ist die Ansicht, als ob nach Philo die Askese eine geringere Tugend sei, die sich Gfrörer in Mangel richtigen Verständnisses dieser Stelle und genauerer Berücksichtigung vieler andern erschloß.

554) Vergl. auch ibid. p. 582. — de nom. mutat. p. 1057. — de somn. II. p. 1139.

555) De Abrah. p. 358.

sächlich bewerkstelligt: so war er eben dadurch in dem Besitze der denkbar höchsten Seligkeit, die natürlich der Mensch um keinen Preis in der Welt, weder um Gottes, noch um der Menschen willen aufopfern konnte, eben weil sie die höchste war. Eine solche Aufopferung war vollständig unmöglich, folglich eine solche Forderung sinnlos. Wenn in ganz anderer Weise eine geläuterte Moral Aufopferungen für das Wohl unsrer Mitmenschen fordert: so stellt sie aber auch solche als Bedingung unsrer höhern Vollkommenheit und Seligkeit auf. Ungleich folgerechter dachten hierin die spätern, strengen Asketen, wie namentlich Mani u. A., die sich wol hüteten den Schaden, der der Welt durch ihre asketischen Grundsätze zuwuchs, auf eigne Kosten zu tragen. Diese schieden vielmehr, da nun die Welt einmal bei lauter strengen Asketen gar nicht hätte bestehen können, nicht sowol 2 Stadien in der vollkommenen Askese selbst, auf deren einem man sich mit Bewußtsein und Absicht seiner strengsten Askese entäußert hätte, sondern vielmehr 2 Klassen Tugendhafter, vollkommene und strenge Asketen tenaces propositi viros, si fractus illabatur orbis und andere minder strenge, die eben dafür zu sorgen hatten, daß dieses Letztere nicht allzufrüh geschehe.

Es mußte ferner dem philonischen Asketen ganz gleichgültig sein, was man von seiner Askese denke, ob man sie billige und bewundere, oder verwerfe und verspotte, oder gar sie von einer unedlen und unreinen Triebfeder ableite. Jedes Kümmern um dergleichen Urtheile würde vielmehr selbst eine unreine Triebfeder solcher Askese verrathen haben. Und, was noch mehr ist, die ganze Polemik Philo's gegen eine aus unedlen Bewegsgründen geübte Askese schwankte nicht wenig; denn indem seine Ethik die Erwirkung eines bestimmten Zustandes, nämlich der Seelenreinheit, als Ziel der Vollkommenheit und Seligkeit anerkannte, oder mit andern Worten eine wesentliche war: so mußte es für ihn schlechthin gleichgültig sein, auf welche Weise jener Zustand herbeigeführt worden war. Unnachlaßlich mußte er Jeden, wie er auch

phisch-vergeistigenden Auffassung des Mosaismus durch unsre Alexandriner zwar mehre schroffe Seiten des letztern gemildert, aber noch öfter die einfache Erhabenheit und kräftige Strenge seiner Lehrmeinungen und Gesetze in die Höhe geschraubt und verflüchtigt wurde: so wird uns Philo nun eine recht freundliche Aussicht auf die philosophische Bildung derselben eröffnen, wenn wir nach ihren Vorstellungen über National-Ansprüche und Hoffnungen fragen. Während unser Erlöser in Palästina den härtesten Kampf gegen Nationalstolz kämpfen mußte, in dessen Folge die Palästinenser auch unabhängig von höherer Bildung des Verstandes und von reinerer Läuterung des Herzens zu frommem Sinn und Wandel, der göttlichen Gnade und der beglückendsten Zukunft gewiß zu sein glaubten, fand solche beschränkte Verblendung und solch' geistiger Hochmuth bei den philosophisch gebildeten Alexandrinern und besonders bei Philo in keiner Weise Statt, welcher Letztere namentlich oft mit liebenswürdigem Eifer vor solchem Unwesen warnt und seine Glaubensgenossen auf das Dringendste ermahnt, sich nur als ein geistiges Volk Gottes zu betrachten und deßhalb eben durch immer allgemeinere und vollendetere Bildung des Geistes ein Gottesreich zu gründen, in welchem dann auch die physischen Uebel, die nothwendigen Folgen der Untugenden (zu deren Strafe und Besserung ihnen Gott Eingang zur Welt gestattet habe), [558]) verschwänden und sie nicht nur selbst zur höchst möglichen irdischen Seligkeit, oder vielmehr zu einem Zustande gelangten, in welchem Alles darauf berechnet sei, die Verbindung des Menschen mit dem Göttlichen möglichst ungestört sein zu lassen, sondern auch durch ihr Glück Andere gewönnen und so die gesammte Menschheit zu Einem Tempel Gottes umwandelten, wodurch sich denn nun auch eigentlich erst der Hintergrund des philosophischen Lehrgebäudes unsers Philo vollkommen schloß.

Er hatte seinen Zöglingen nur erst im Himmel vollkommene Ruhe versprechen können. In gewisser Hinsicht mußte sich

558) Als solche erschienen nämlich, wie wir oben S. 390. N. 514. sahen, die physischen Uebel unsern Alexandrinern.

dieſem Hinausſchieben der Seligkeit in ein anderes Leben Jeder fügen, der auf philoniſchem und alexandriniſchem Standpunkte überhaupt ſtand. Der nothwendige Umgang mit dem Sinnlichen, der nun einmal nicht abzuändern ſtand, war immer ein entehrender und niederbeugender. Nichts deſto weniger blieben doch mehre Wünſche übrig, deren Erfüllung auch in dieſem Leben wol möglich geweſen wäre. Die Sinnenwelt, wie ſie jetzt vorlag, erzwang ſich, außer den abſolut nothwendigen zur Ernährung und Erzeugung der Menſchen, noch vielfältige andere Berührungen auch des Frömmſten mit ihr. Dem Vergnügen nämlich konnte wol der Fromme in ſo weit entgehen, daß er ſich durch daſſelbe und um deſſelben zu genießen nicht zu weiterm, als jenem abſolut nothwendigen Verkehr mit dem Sinnlichen beſtimmen und ſo von der Beſchauung des Göttlichen abwendig machen ließ. Nicht aber konnte er auf gleiche Weiſe dem Schmerze und den Bemühungen auch um die nothwendigen Bedürfniſſe entgehen. Mochten letztere bei voller Mäßigung auch noch ſo unbedeutend ſein: immer verurſachten ſie bei der gegenwärtigen Lage der Dinge auch noch außer der Unterbrechung des geiſtigen Umgangs mit dem Göttlichen beim Genuſſe derſelben die andere zu deren Gewinnung. [559]) Auch konnten Krankheiten, peinigende Verfolgungen u. a. unzählbare weltliche Uebel zwar mit vieler Standhaftigkeit, aber doch nicht ohne Gefühl ertragen werden, d. h. ohne Hinneigung des Geiſtigen zum Sinnlichen und ohne Abwendung jenes vom Göttlichen. [560]) Mochten nun auch dieſe phyſiſchen Störungen zur höhern geiſtigen Vervollkommnung und Seligkeit des Einzelnen oder des Allgemeinen beitragen, was, wie wir oben bemerkten, der dankbare Fromme ſchlechthin anerkennen mußte: ſo blieb doch die Er-

559) De gigant. p. 288.: *καίτοι καὶ γάμος καὶ παιδοτροφία καὶ πορισμὸς τῶν ἀναγκαίων ἀδοξία τε μετὰ ἀχρηματίας καὶ πραγματεῖαι, ὧν αἱ μὲν ἴδιαι, αἱ δὲ κοιναὶ καὶ μυρία ἄλλα πρὶν σοφίαν ἀνθῆσαι κατεμάραναν.*

560) S. oben S. 400. ff.

füllung des Wunſches immer möglich und deßhalb die Hoffnung gerecht, daß einmal, wenn nun Alle zu dieſer höchſtmöglichen menſchlichen Vollkommenheit gediehen wären, auch die phyſiſchen Uebel ſchwinden und der Menſch dann erſt auch der höchſten irdiſchen Seligkeit genießen werde, in welcher er, wie bemerkt, nicht allein eben nur durch die unerläßlichſten irdiſchen Bedürfniſſe ſich dem Umgange mit dem Göttlichen entzog, ſondern er auch dieſen auf eine Weiſe genügen konnte, die jene Unterbrechungen am mindeſten dauernd und läſtig werden ließen; oder mit Einem Worte die Hoffnung auf ein irdiſches Gottesreich. [561])

Die Zuverſicht auf Verwirklichung ſolcher Hoffnung knüpfte nun Philo allerdings auch an einen gewiſſen, ſchon gegenwärtigen Vorzug ſeines Volks [562]) in religiöſen Dingen, der jedoch keineswegs auf einem willkührlichen Particularismus oder einer Prädeſtination in Folge eines unbedingten Rathſchluſſes Gottes gegründet war, vermöge deſſen gerade dieſes Volk vor andern zu höherer Seligkeit befähigt ſei, oder doch von dem Göttlichen zu ſolcher zu gelangen irgend wie vorzugsweiſe unterſtützt würde. Ein ſolcher Particularismus mußte der ale-

---

561) Vergl. auch de mundi opif. p. 17.: *οἱ μιμούμενοι τὸν ἀρχηγέτην τοῦ γένους* (nämlich in ſeinem unſündigen Zuſtande) *ἀπόνως καὶ ἀταλαιπώρως ἐν ἀφθονωτάτῃ διαίτῃ καὶ εὐπορίᾳ τῶν ἀναγκαίων διάξουσι.* — — — p. 18.: *εἰ σωφροσύνῃ μὲν ἐξευμαρισθεῖεν αἱ ἄμετροι τῶν πάθων ὁρμαὶ, δικαιοσύνῃ δὲ αἱ περὶ τὰ ἀδικεῖν σπουδαί τε καὶ φιλοτιμίαι, καὶ συνελόντι φάναι, ταῖς ἀρεταῖς καὶ ταῖς κατ' ἀρετὰς ἐνεργείαις αἱ κακίαι καὶ αἱ κατ' αὐτὰς ἀνήνυτοι πράξεις, ἀνηρημένου μὲν πολέμου τοῦ κατὰ ψυχήν, ὃς ἀψευδῶς ἐστι πολέμων ἀργαλεώτατος καὶ βαρύτατος, εἰρήνης δὲ ἐπισχούσης καὶ ταῖς ἐν ἡμῖν δυνάμεσιν εὐνομίαν παρασκευαζούσης ἡσυχῇ τε καὶ πρᾴως ἔλπις ἂν τὸν θεὸν ἅτε φιλάρετον καὶ φιλόκαλον καὶ προσέτι φιλάνθρωπον τὰ ἀγαθὰ αὐτόματα παρασχεῖν ἐξ ἑτοίμου τῷ γένει.*

562) Er legt ihm de praem. ac poen. p. 920. bei *ἡγεμονίαν τῶν τοῦ ἔθνους φύλων*; nennt es auch de justit. p. 727.: *ἀπαρχήν τινα τῷ ποιητῇ.*

randriniſchen Lehre fremd bleiben. Jene Fähigkeit, wie dieſer Anſpruch auf vorſehende Unterſtützung war, wie wir ſahen, in der vernünftig-freien Seele des Menſchen begründet, welcher Jeder eben als Menſch theilhaftig war. Sie war an ſich rein göttlichen Weſens, konnte wieder zu dieſer Reinheit geläutert werden und in dauernder Seligkeit Gott ſchauen; ſie als vollkommenſter aller Gegenſtände in der ſinnlichen Welt, ja, als das Einzige, was in ihr göttlicher Vervollkommnung und dauernder Vollendung fähig war, konnte hoffen, daß zu dieſer ihrer Vervollkommnung und Vollendung die übrigen ſinnlichen Gegenſtände von der gütigen und weltherrſchenden Weisheit in ſo weit geleitet würden als Dieß dem freien Willen die Unbefangenheit zurückließ, welche nothwendig war, um jene Vollendung ſelbſt nicht im Werthe zu verringern. Auch erkannte es Philo in Folge dieſer Sätze öfters an, daß in Wahrheit alle Menſchen an ſich dieſelbe Würde und dieſelben Hoffnungen theilten, und das Nationale hierin keinen Unterſchied begründen könne. So verſichert er u. A. de humanitate p. 712., daß das Geſetz (in der allegoriſch gedeuteten Stelle Deut. XXII. 10.) allen Menſchen, deren geiſtiges Ohr noch zu hören vermöge, zurufe, keinem auch andern Nationen Zugehörigen ein Leid zuzufügen, wenn ſie ihm nichts Anderes vorzuwerfen hätten, als daß er nicht zu ihrem Volke gehöre, was an ſich einen Vorwurf nicht begründe (ἀναίτιόν ἐστι). „Denn", fügt er bei, „außer Bosheit und außer Handlungen aus Boshaftigkeit vollführt, gibt es keinen Grund zu gerechtem Tadel" und quaest. in Genes. II. 60. (p. 144.) geht er ſogar näher auf jenen philoſophiſchen Grund der Gleichheit Aller ein: „Wir alle Menſchen", ſagt er, „ſind verwandt und Brüder, die in Folge höherer Verwandtſchaft an einander hangen müſſen; denn wir alle ſind Einer und derſelben Mutter Abkömmlinge, nämlich der vernünftigen Weſenheit". [563])

563) Vergl. außerdem de Mos. II. p. 673. — de monarch. I. p. 815. — de animal. sacrif. idon. p. 836.

Wenn nun aber jeder religiöse Vorzug der Juden, welcher etwa in irgend einer particularistischen Prädestination seinen Grund suchen wollte, den Alexandrinern fremd sein mußte: so waren sie doch eben auch in Folge ihrer Prämissen berechtigt den historisch-religiösen Vorzug hervorzuheben, den gerade die Juden in mehren vorzüglichen Vorbildern der Frömmigkeit (den Patriarchen) und in den mosaischen Gesetzen besaßen; denn hierdurch war ja diesen die Einsicht in das wahre Wesen der Tugend, ohne welche diese selbst nicht geübt werden mochte, [564]) sichtlich erleichtert; ein Vorzug, der aber auch bei weitem eher als ein erryngener, denn als ein willkührlich von Gott dem jüdischen Volke ertheilter erschien, da ja eben erst die Vervollkommnung ihrer Naturen die Patriarchen zu jener Tugend und die vollständige Vergeistigung des Moses diesen zum Umgange mit Gott befähigt hatte.

Dieser ihr Vorzug mußte nun aber auch den alexandrinischen Juden nur als ein sehr relativer erscheinen. Handelten sie in Folge jener ungeschriebenen [565]) und geschriebenen Gesetze so, wie es dem wahrhaft Tugendhaften zukommt: so gelangten sie in Wahrheit leichter als Andere, die jene nicht kannten, zu dem Gipfel der Würde und des Glücks, und in so fern genossen sie eines Vorzugs; achteten sie aber jener nicht und blieben sie jener ungeachtet in sündhafter Verbindung mit der irdischen Welt: so steigerte sich wie ihre Schuld, so ihre Strafwürdigkeit und in so fern war ihr Vorzug nur relativ. Dieß Alles sind Ansichten, die sich bei Philo öfter ausgesprochen finden. Wir heben die vorzüglichste Stelle aus. **De justitia p. 726. sq.** versichert er, daß dieses Volk in vorzüglichem Sinne ein Eigenthum des höchsten Wesens sei, und nennt als Ursache die vorzügliche Tugend seiner Stammväter, die wie eine unverwelkliche Pflanze dauernd fortblühe und den Nachkommen heilsame

564) S. oben S. 371. ff.

565) So nennt Philo die musterhafte Lebensweise der Patriarchen, s. meine Abhandlung in den Studien 1835. 4. S. 1026.

Früchte bringe, ob sie schon vielleicht sündigen, wenn nur nicht unheilbar (indem dann die vorleuchtenden Exempel Nichts mehr helfen könnten). „Glaube aber nun nicht etwa Jemand, daß edle Abkommenschaft ein an sich vollkommenes Gut sei und versäume deßhalb gut zu handeln. Ein solcher möge bedenken, daß Derjenige noch größern Unwillen verdient, der von ausgezeichneten Eltern erzeugt ist und durch die Schlechtigkeit seiner Handlungsweise seinen Eltern Schande bringt. Denn er ist um so tadelnswerther, weil er in seiner Nähe Vorbilder der Tugend wahrnimmt, die er nachahmen sollte und doch nicht zur Verbesserung seines Lebenswandels benutzt."

Diese Stelle ist deßhalb sehr wichtig, weil sie uns zugleich mit der Versicherung, daß die Abstammung von den Patriarchen einen wahren Vorzug begründe, [566]) genauer den Gegenstand an die Hand gibt, in welchem jener Vorzug sich äußert. Keineswegs nämlich, als ob die höhere Tugend der Vorväter übergetragen würde auf die Nachkommen und ihnen somit an sich das göttliche Wohlwollen erwürbe, [567]) was allem Alexandrinismus schlechthin entgegengesetzt wäre, in welchem, wenn man das oben über Tugend Gesagte vergleicht, dergleichen Uebertragungen gar nicht einmal denkbar waren und was der Versicherung geradehin entgegenläuft, daß diese Abkunft,

---

566) Diese Versicherung kehrt oft wieder, vergl. de vita Mos. p. 694. — de nobil. p. 906. u. b.

567) Wie Gfrörer meint (a. öfters a. O. I. 1. p. 487.), der jedoch Philo's ganze Ansichten über Judenthum nur schlechthin positiv versteht, ob er Solches schon selbst in schneidendem Contraste mit andern von Philo behaupteten Sätzen stehend findet. Uebrigens ist er dabei vorsichtig genug, die a. St. nur bis zu dem W. „unheilbar" wiederzugeben; die folgenden paßten allerdings in keiner Weise zu seiner Ansicht. Wenn in einer später näher anzuführenden Stelle (de exsecrat. p. 937.) die Vorväter als Fürbitter für ihre Kinder und diesen hierdurch helfend kennen gelehrt werden: so wird doch auch dort als die unnachlaßlichste Bedingung zu ihrem Heile die eigne Besserung genannt und jene Fürbitten ordnen sich den gewöhnlichen Fürbitten für Andere bei.

falls sie sündigten, den Juden den göttlichen Unwillen in noch höherm Grade zuziehen würde. Vielmehr wird durch diese den Juden nur die leichtere Möglichkeit ihr wahres Wohl zu erkennen und mithin selig zu werden geboten.

So erklärten sich dem Philo auch die Leiden, unter denen gerade sein Volk zu seiner Zeit seufzte ganz natürlich. Ueber diese Leiden selbst spricht er sich gleichfalls a. der a. St. kurz vor den gegebenen Worten so aus: „Man kann beinahe das ganze jüdische Volk, wenn man es mit den übrigen Völkern allen zusammenstellen will, mit einer Waise vergleichen. Denn während es diesen wegen der Verbindungen, in welchen sie unter einander stehen, nicht an Helfern fehlt, wenn sie nicht gerade ein unersetzlicher Verlust betroffen hat: so nimmt Niemand im Mindesten an jenem Theil, weil es seine eignen (den übrigen Völkern verhaßte, und dennoch niemals zu verletzende) Gesetze hat.“ Sie sind ihm nun Strafen, die um so härter die Juden treffen müssen, je verdammlicher an sich die von ihnen begangenen Sünden sind und vornehmlich, wenn man sie mit Rücksicht auf die ihnen näher liegende Möglichkeit, sie zu vermeiden, betrachtet. Hierbei zu vergleichen die Stelle de sacrificant. p. 853.: Gott läßt es den Unwürdigen wohl ergehen und uns von ihnen überwunden und bedrückt werden, nicht ihretwegen selbst, „sondern um uns noch trauriger und bekümmerter zu machen, weil wir Unheiliges verüben, wir, die wir, in einem Staate geboren, der von Gott geliebt ist, unter Gesetzen aufgewachsen, die zu jeglicher Tugend veranlassen, von früher Jugend an erzogen zu Allem, was dem Manne am Meisten ansteht, dieses doch Alles gering schätzen und dagegen von Dem, was in Wahrheit gering geschätzt zu werden verdient, eingenommen sind, so daß wir Kleinigkeiten sehr wichtig und große Dinge sehr gleichgültig behandeln“. [568])

568) De praem. ac poen. p. 926.: *νῦν μὲν γὰρ μήτε τῶν νόμων, μήτε τῶν πατρίων ἐθῶν* (die Tugenden der Patriarchen, die sogenannten ungeschriebenen Gesetze) *αἰδῶ ποιούμενοι, ἀλλὰ πάντων ἀθρόως ἀλογῶν ὑστερίζεις μὲν τῶν ἀναγκαίων, θε-*

Ja, Philo hielt sich überzeugt, daß da auch die bisherigen Unglücksfälle das Volk im Wesentlichen nicht gebessert hätten noch ungleich furchtbarere zu erwarten seien, die sich wirksamer erweisen möchten. [569]) Die kleine Schrift de exsecrationibus ist mit einer Aufzählung der furchtbaren Strafen angefüllt, welche in dieser Rücksicht zu erwarten seien. „Dieß ist der Fluch und diese sind die Strafen," sagt er ungefähr an deren Ende p. 936., „die die Verächter der heiligen Gesetze, der Gerechtigkeit und Frömmigkeit, welche sich dem Glauben an mehre Götter ergeben haben und in Gottlosigkeit enden, zu erdulden haben werden, weil sie der angestammten väterlichen Lehre vergaßen, in welcher sie von Jugend auf unterrichtet wurden, daß nur ein in Wahrheit Einiger als der höchste Gott angesehen werden könne, dem Die, welche lieber der lautern Wahrheit, als erdichteten Erzählungen anhangen wollen, folgen müssen. Ich habe Alles offen herausgesprochen. Sollten sie nun aber dieß Alles nicht zu ihrem Verderben, sondern zu ihrer Besserung wirken lassen und sollten sie sich von Herzen schämen und sich bessern; sollten sie sich selbst der Lasterhaftigkeit anklagen und offen bekennen, was sie begangen haben: so können sie sich vor Allem durch ein reines Herz, den sichersten Bürgen für ihren Entschluß, und dann auch mit dem Munde, damit auch Die, welche es hören, sich bessern mögen, das Wohlwollen des gnädigen und barmherzigen Gottes erringen."

Aber nun lag auch die Frage nahe: Wird Letzteres wol geschehen? Werden die Juden durch alle diese Strafen gewarnt von ihren Gesetzen den weisen Gebrauch machen, den sie können und sollen? Wird ihnen je ihr Vorzug ein wahrer Segen sein? —

ραπεύεις δὲ τὰς τῶν δανειστῶν καὶ ὀβολοστατῶν οἰκίας u. s. w.

569) Vergl. de exsecrat. p. 934.: κἂν ἐπὶ τούτοις μὴ σωφρονίζοιντο πλαγιάζοντες καὶ τὰς ἐπ' ἀλήθειαν ἀγούσας εὐθυτενεῖς ὁδοὺς ἐκτρεπόμενοι: dann eben noch härtere Strafen.

An sich war diese Frage weder zu bejahen noch zu verneinen. Beides war bei der Freiheit jedes einzelnen Individuums wol möglich. Aber Philo bejahte sie mit Zuversicht. Der Grund weßhalb? war der Glaube an Mosis Weissagungen von dem einstigen hohen Glücke Israel's, das ja nur unter höheren Tugenden denkbar war. Hierauf weis't Philo hin de human. p. 701., wo er von den letzten Lebensacten des Moses redet. „Als er nun ganz vorbereitet war abzuscheiden, wollte er doch noch nicht diesen Weggang unternehmen, ehe er den einzelnen Stämmen seines Volks seine Wünsche für sie ausgesprochen hätte, die der Zwölfzahl der Stämme entsprechen und an deren Erfüllung man glauben muß; denn Der, welcher betend wünschte, war Gott befreundet, Gott selbst ist den Menschen gern gnädig und Die, für welche er betet, sind von vorzüglicher Abkunft.“ Und öfters noch findet Philo in diesen oder andern Verheißungen des Moses von dem künftigen glücklichen Zustande des Volks den Ueberzeugungsgrund, daß es wirklich solchen Glücks werde theilhaftig werden. [570])

Noch ist die Bedingung und der Gegenstand dieses Gottesreichs mit Einigem zu berühren, obschon nach Obigem im Allgemeinen auch bereits an sich klar. Wahre Tugend ist die vornehmste Bedingung, der Gegenstand Entfernung alles physischen Uebels, oder aller irdischen Kümmernisse, die der Fromme, wenn er schon nicht das Irdische liebt, denn doch in so fern willkommen heißen muß, als sie ihm der nothwendigen Berührungen mit der sinnlichen Welt wenigere sein läßt. Philo verbreitet sich hierüber in den letzten Theilen seiner Bücher de praemiis ac poenis und de exsecrationibus, aus denen wir deßhalb, um ein klares Bild der alexandrinisch-messianischen Hoffnungen hervorzurufen, Einiges im Auszuge geben müssen.

Zunächst schließt er an die so eben gegebene Stelle de exsecrat. p. 936., in welcher er den Juden, falls sie sich bes-

sern,

570) Vergl. auch de vita Mos. II. p. 695.

sern, die Rückkehr des gnädigen Wohlwollens Gottes verheißt, die andere Verheißung der erneuerten Vereinigung des jüdischen Volks durch einen erhabenen himmlischen Helden an. Und wenn sie an den äußersten Grenzen der Erde in Sklaverei lebten ihren Feinden dienend, durch die sie in die Gefangenschaft geführt wurden: so werden sie dann, wie durch eine getroffene Uebereinkunft frei werden, [571]) indem ihre gemeinschaftliche Rückkehr zur Tugend ihre Beherrscher in Schrecken versetzen wird; diese werden sie entlassen, weil sie sich schämen über Vorzüglichere zu herrschen. Wenn nun aber auf solche Weise Die, welche vor Kurzem noch unter Griechen und Barbaren auf Inseln und dem festen Lande zerstreut gewesen waren, zu unerwarteter Freiheit gelangt sein werden: so werden sie mit Einem Male aufstehen und von den verschiedensten Gegenden hin nach dem Lande ziehen, was ihnen angewiesen ist, geleitet von einer menschlichen Gestalt, die jedoch göttlicher ist, als daß sie natürlich-menschlich wäre, unsichtbar Andern, Denen allein sichtbar, die gerettet werden sollen. [572]) Dieß Alles auf 3 Fürsprecher hin, die ihnen die göttliche Gnade erwerben, zuerst auf die Menschenfreundlichkeit und Güte Dessen hin, den sie anrufen, der lieber verzeiht denn straft. Dann wegen der Heiligkeit der Vorväter; denn die Seelen derselben, die nun frei vom Körper sind und den Herrn über Alles rein und lauter verehren, flehen unabläßig für das Wohl ihrer Söhne und Töchter, wobei ihnen Gott, um sie zu ehren, gern ihren Wunsch gewährt. Der dritte Fürsprecher endlich, wegen dessen das Gesagte vorzugsweise geschieht, [573]) ist die eigne Besserung Derer, die nun wieder vereinigt werden. Wenn

571) Vergl. hiermit de praem. et poen. p. 928.

572) *Ξεναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως ἀδήλου μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ἀνασωζομένοις ἐμφανοῦς.*

573) *Τρίτῳ δὲ, δι' ὃ μάλιστα καὶ ἡ τῶν λειφθέντων εὐμένεια φθάνει προαπαντῶσα, τοῦτο δέ ἐστι βελτίωσις τῶν ἀγομένων εἰς σπουδὰς καὶ συμβάσεις.*

sie nun aber dort wieder angekommen sind: so werden sie die Städte wieder aufrichten, die ihnen früher zerstört wurden, und das verlassene Land wieder aufbauen und die fruchtleere Erde wird wieder fruchtreich werden. Die Glückseligkeit der Väter und Vorväter wird dann als gering erscheinen verglichen mit dem überschwenglichen Glücke, was ihnen selbst von der unversiegbaren Gnadenquelle zu Theil werden wird.

Ins Einzelne gehend schildert er diesen glücklichen Zustand de praem. ac poen. p. 923.[574]) Hier nennt er zunächst zwei Feinde der Menschen, deren Gewalt gebrochen werden soll. Die Menschen selbst, die gegen einander wüthen und schädliche Thiere. Beide hofft er in jenen glücklichen Zeiten besänftigt. Diese zunächst, wenn gleich ihr Gegensatz gegen die Menschen natürlich ist und ihn nur Gott zu enden vermag. Er wird ihn enden, so wie er bemerkt, daß die Menschen, des Heils nun würdig, durch keinerlei Strafen, auch nicht durch diese natürlichen zu ihrem Heile stärker veranlaßt werden müssen (p. 924. 3), wobei es natürlich thörig wäre, auf einen solchen Frieden zu hoffen, bevor nicht die Thiere in uns (die Leidenschaften) gebändigt sind. Dann aber steht zu erwarten, daß die Bären, Löwen, Panther, Tiger u. a. dergleichen ihr einsames Leben zu einem geselligen umwandeln, heerdenweise beisammen sein und den Menschen als ihren Herrn anerkennen, lieben und fördern werden. Die Scorpione und Schlangen werden ihr Gift verliehren und unter allen Schaden und Tod drohenden Thieren wird der heilige Mensch unverletzt und furchtlos wandeln. Auf solche Weise zeichnet Gott die Tugendhaften aus, daß er ihnen keinen Unfall zustoßen läßt. Dann wird nun auch der jüngere und widernatürliche Krieg, den Menschen unter einander führen, aufhören. Sie werden sich schämen, wüthender zu sein als wilde und giftige Thiere. Oder,

574) Zu vergl. mit der ins Einzelne gehenden Darlegung des durch die Sünde herbeigeführten Unglücks in de mundi opif. p. 18. (s. oben S. 390. Note 514.).

falls auch diese Hoffnung unbefriedigt bleiben sollte: so wird der Krieg die Grenzen der Frommen nicht berühren. Die Feinde werden bemerken, gegen welche es den Kampf gilt und von ihm abstehen; oder wenn sie nun auch wirklich rasend genug sind den Krieg wider sie fortzusetzen: so wird sein Anfang auch sein Ende sein. (p. 925.:) Mit überwiegender Kraft werden sie in die Flucht geschlagen werden; fünf werden hundert und hundert tausend zerstreuen und auch die Thiere mit in den Kampf zu Gunsten der Frommen treten.

Außerdem wird Wohlhabenheit ihr Theil sein, welche die natürliche Folge des Friedens und der Herrschaft ist. (p. 926.:) Die reichsten Erndten werden in herrlicher Reihe aufeinander folgen. Die Früchte werden reichlich genug sein, um alles Sammeln derselben unnöthig zu machen. Jedem wird es frei stehen nach seinem Bedürfnisse sich derselben zu bedienen. Gott wird ihnen reichlich Alles an die Hand geben, damit ihr Sinnen und ihr Mühen immer ungestört nach geistiger Vollendung ringen könne.[575]) (p. 927.:) Eine glückliche Nachkommenschaft wird die Freude erhöhen. Keiner wird kinderlos bleiben; zahlreiche Familien werden sie in ihren Häusern alle Verwandtschaftsgrade versammeln, Eltern, Großeltern, Ohme, Söhne, Brüder, Schwester, Enkel, Geschwisterkinder u. s. w. Alle werden zu einem fröhlichen Alter gelangen durch alle Zeiträume hindurch, welche Gott dem Menschen zugestand, bis sie sich endlich dem Tode oder vielmehr der Unsterblichkeit nahen und fröhlich abscheiden. (p. 928.:) Auch Krankheiten werden ferner nicht mehr sein, und wenn auch einzelne Anwandlungen derselben Statt finden sollten: so treten diese dann nicht mehr als Strafe zum Nachtheile der Menschen ein, sondern um sie nicht etwa ihrer menschlichen Schwachheit uneingedenk werden zu lassen. (p. 929.:) Denn Gott ach-

575) *προνοίᾳ καὶ ἐπιμελείᾳ θεοῦ τῶν ταμείων ἀεὶ πληρουμένων ἐκ τοῦ τὰς ὁρμὰς τῆς διανοίας καὶ τὰς τῶν χειρῶν ἐπιβολὰς μὴ ἐμποδίζεσθαι πρὸς τὴν τῶν ἀεὶ σπουδαζομένων κατόρθωσιν.*

tete es für Recht, den Frommen als Gnadengeschenk ein vom Grunde bis zum Dache wohlzusammengefügtes Wohnhaus zu gewähren (das Wohnhaus der Seele aber ist der Leib), weil Dieß viel zu einem nützlich anzuwendenden Leben beiträgt. Er wollte überhaupt Den, der eingeweiht ist in die göttlichen Geheimnisse und sich nur im Umgange mit dem Himmlischen erfreut, möglichst unberührt sein lassen von den leidenschaftlichen Bewegungen, die die körperlichen Verhältnisse zuweilen auch ohne unumgängliche Nothwendigkeit herbeiführen. Der Himmel bringt oft zu viel Kälte, oft auch zu viel Hitze; verursacht zu viel Trockenheit oder zu viel Nässe. Durch dieß Alles wird der Geist verhindert seinen geraden Lebensweg zum Ziele zu verfolgen. Wenn er dagegen in einem gesunden Körper ungestört seine Behausung hat: so wird er mit mehrer Leichtigkeit sich dem beschaulichen Leben hingeben und ein glückliches, ja, seliges Leben sich bereiten. [576])

(p. 927. sq.:) Auch können sich endlich die wahrhaft Tugendhaften der Hoffnung hingeben, daß sie das übrige Menschengeschlecht zu sich ziehen werden. Denn wenn ein solcher Mann in einer Stadt wäre, so würde er leicht als der vorzüglichste erscheinen, auf gleiche Weise eine Stadt nur von Solchen bewohnt, in der Landschaft, in welcher sie läge. Und wenn es ein solches Volk gäbe, so würde es über die übrigen Völker hervorragen, wie der Kopf über den Körper. Dieß keineswegs um sich auszuzeichnen, sondern um den Uebrigen,

576) καὶ μύστην γεγονότα τῶν θείων τελετῶν καὶ μόναις συμπεριπολοῦντα τῶν οὐρανίων χορείαις καὶ περιόδοις ἐγέραιρεν ὁ θεὸς ἠρεμίᾳ, βουληθεὶς ἀμέθεκτον εἶναι κηραίνοντα περὶ μηδὲν πάθος ὧν αἱ τοῦ σώματος γεννῶσι δυνάμεις ἐπιτιθέμεναι κατὰ πλεονεξίαν παθῶν δυναστείας· ἢ γὰρ περιέψυξέ τι ἢ περιέφλεξεν ὁ οὐρανὸς καὶ αὐχμηρὸν ἢ τοὐναντίον ῥοῶδες ἀπειργάσατο, δι' ὧν ἁπάντων ὁ νοῦς εὐθύνειν ἀδυνατεῖ τὴν τοῦ καθ' αὑτὸν βίου πορείαν. Ἐνδιαιτώμενος δὲ ὑγιεινῷ σώματι κατὰ πολλὴν εὐμάρειαν ἐνδιατρίψει καὶ ἐνσχολάσει τοῖς σοφίας θεωρήμασι, μακαρίας καὶ εὐδαίμονος ζωῆς ἐπιλαχών.

die es bemerken, dadurch zu nützen; denn die ununterbrochene Betrachtung vorzüglicher Muster gräbt doch ähnliche Beschaffenheiten in die Seelen Derer ein, die nicht ganz widerstrebend sind, [577]) so daß man sich also der Hoffnung eines gemeinsamen Gottesreiches mit Zuversicht hingeben darf, in welchem sich mit dem reinsten Streben aller Menschen nach dem Göttlichen die ungestörteste äußere Ruhe und Glückseligkeit die hierzu erforderlich ist verknüpfen wird.

Es ist dem Gesagten, was, nach einmal richtig gefaßtem Standpunkte, an sich klar ist, nur noch Eine Schlußbemerkung beizufügen, indem es unnöthig wäre, angebliche Widersprüche zu lösen, die namentlich Gfrörer in der Darstellung des Philo [578]) bei verfehltem Standpunkte fand. Gfrörer kann nicht begreifen, wie die Askese mit der äußern Wohlhabenheit, die Philo verspricht, sich zusammenreime. Sie treffen einfach in der Schmerzlosigkeit und Mühlosigkeit des Lebens überein, die für ununterbrochene Beschäftigung mit dem Göttlichen eben so nöthig war als Gleichgültigkeit gegen Vergnügen und Leidenschaftslosigkeit. Gfrörer findet ferner in dem angegebenen Vorzuge des jüdischen Volks einen Anstoß gegen alexandrinisch-universale Principien und übersieht den oben gegebenen Unterschied zwischen historischem und willkührlich-vorausbestimmtem Vorzuge. Dieß Alles sei dahingestellt. Aber Eine Frage läßt sich nicht unterdrücken: Wer ist die menschliche Gestalt, die doch zu göttlich ist, als daß sie in Wahrheit menschlich sein könne, die das jüdische Volk aus seiner Verbannung leitet; oder, um in der sonst gewöhnlichen jüdischen Sprache zu reden: Wer ist der Messias, den die Alexandriner erwarteten? Mit Entschiedenheit hat sich Philo hierüber nicht erklärt. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, daß

577) In dieser Hinsicht hebt Philo öfter das Glück des Orts oder der Umgebungen eines wahrhaft Frommen hervor, indem er gleichsam als Lösemittel (λύτρον) der Uebrigen von Bosheit und Unglück erschien, s. de sacrif. p. 151. sq. M.

578) S. die öfter a. Schr. I. 1. p. 487. sqq.

er hierbei an den Logos dachte. Einer ſolchen Verkörperung deſſelben ſteht nach Dem, was wir oben [579]) über die Stelle de Abrahamo p. 366. beigebracht haben, Nichts entgegen. Dafür ſpricht die ſpätere ſichere Jdentificirung Beider, und wenn ſchon weniger, doch ſo, daß es nicht ganz überſehen werden darf, die Alluſion dieſes ganzen Zuſammenzugs der Juden nach Palàſtina an den Einzug derſelben dorthin aus Aegypten, wo die Wolken- und Feuerſäule ſie begleitete; denn auch in dieſer Säule fand Philo den Logos allegoriſch wieder [580]) und beſchreibt dieſen dann, wenn ſchon an einem a. O., [581]) ähnlich, als einen Stellvertreter des höchſten Gottes, als einen unſichtbaren Engel, den menſchliche Augen nicht ſchauen könnten. Doch iſt dieſe Behauptung hierauf geſtützt um ſo unſicherer, je ſchwächer die Alluſion und je geringer die Nothwendigkeit iſt, bei einer und derſelben allegoriſchen Deutung einer Stelle ſtehen zu bleiben.

579) S. S. 386. Note 511.

580) Vergl. qu. rer. div. haer. p. 508. sq. und die Weisheit Salomon. X. 17.

581) De Mos. II. p. 691.: *ἐν ᾗ* (*νεφέλῃ*) *θεία τις ὄψις πυρὸς αὐγὴν ἀπαστράπτουσα ἦν.*, ibid. I. p. 628.: *ἀφανὴς ἄγγελος ἐγκατειλημμένος τῇ νεφέλῃ προηγήτωρ, ὃν οὐ θέμις σώματος ὀφθαλμοῖς ὁρᾶσθαι.* Auch ſcheint ebendaſ. p. 612. der Logos unter der *μορφῇ περικαλλεστάτῃ τῶν ὁρατῶν* verſtanden werden zu müſſen, welche *ἐμφερὴς οὐδενὶ θεοῦ εἰκών* iſt, von dem dabei (auch p. 616.) gerade auch als von einer *μεγαλουργηθείσῃ ὄψει* die Rede iſt.

von seinem bessern Theile herangezogen, bald von seinem schlechten entfernt,[553]) bis ihm einmal (am Ende dieses Lebens) der Richter des Kampfes und des Streites, Gott, der bessern Ordnung zurückgibt und die entgegengesetzte völlig zurückzieht.“[554])

Wie nun aber der unausgesetzte Rückfall des Asketen aus dem Himmlischen ins Irdische dem Philo schon an sich als betrübend erscheinen mußte: so war er ihm doch auch noch in der besondern Rücksicht bedenklich, als der Asket bei dem nothwendiger Weise öfter wiederholten Genusse sinnlicher Reize auch vielleicht wieder Vergnügen an denselben finden könnte und so von der Höhe, zu welcher er sich erhoben, nicht mehr nothwendig und auf kurze Zeit, sondern freiwillig und dauernd herabsteige, oder aus einem Jakob und Israel ein Joseph werde; denn mit diesem, der, ob er schon ein Sohn Jakob's war, doch wieder nach Aegypten (dem Symbole des sinnlichen Lebens) zog, verglich er den zurückfallenden Asketen. Je schleuniger er nun aber einen solchen Rückfall geschehen glaubte, wie ja Alles, je steiler der Weg sei, desto leichter von diesem rückwärts falle;[555]) und um wie höher, durch nichts Anderes zu ersetzen, er das Glück der Asketen achtete: desto wiederholter und dringender ermunterte er statt eines Joseph's ein Moses zu werden, d. h. ein reiner Geist, so weit Dieß dem Menschen hier ausführbar ist, oder zu einer so unerschütterlichen Ueberzeu-

---

553) In welchem Sinne hienach Ph. die Askese eine vermittelnde Tugend nenne (s. qd. deter. p. 167.) ist klar. In demselben, welchen er de somn. II. p. 1139. ausspricht: *μεθόριος ὁ ἀστεῖος — — μήτε θεὸν αὐτὸν εἶναι μήτε ἄνθρωπον ἀλλὰ τῶν ἄκρων ἐφαπτόμενον ἀνθρωπότητι μὲν θνητοῦ γένους, ἀρετῇ δὲ ἀφθάρτου*, und ganz zu entfernen ist die Ansicht, als ob nach Philo die Askese eine geringere Tugend sei, die sich Gfrörer in Mangel richtigen Verständnisses dieser Stelle und genauerer Berücksichtigung vieler andern erschloß.

554) Vergl. auch ibid. p. 582. — de nom. mutat. p. 1057. — de somn. II. p. 1139.

555) De Abrah. p. 358.

sich eben nur mühen sollte, die geistige Reinheit in sich thatsächlich zu bewirken und sich deßhalb alles Sinnlichen, ohne weitere Rücksicht als auf die unabweisbare Nothwendigkeit oder in wie weit sein Dasein durch dessen Gebrauch bedingt war, schmerzlos zu entschlagen, während sich der thätige Philosoph, der noch die Fähigkeit besaß für die äußere Welt zu wirken, selbst auf die Gefahr hin, durch nähere Berührung mit derselben auf die ihm erreichbare Vollkommenheit und Seligkeit freiwillig zu verzichten, sich einer solchen nicht entziehen durfte, um des höhern Zwecks willen, das Beste seiner Mitmenschen zu befördern und namentlich auch, sie von der natürlichen Nichtswürdigkeit alles sinnlichen Vergnügens und von der unnachlaßlichen Nothwendigkeit dasselbe zu verachten, im fortdauernden Umgange mit dem Irdischen und steter Uebung solcher Tugend kräftiger zu überzeugen, sie zu gleichen Gesinnungen zu begeistern und so die Menschheit überhaupt ihrer höhern Würde und ein irdisches Gottesreich seiner Verwirklichung näher zu bringen, oder zum Mindesten sich selbst vor dem Vorwurfe der Trägheit und überhaupt unlauterer Absichten bei Uebung solcher Askese sicher zu stellen. [1])

Hierbei kann nun aber die Frage nicht ohne Interesse lassen, in wie weit sich denn nun auch diese ethischen Grundsätze im Leben verwirklichten. Denn nicht nur, daß das Leben unsrer Alexandriner neben ihre Grundsätze gestellt, sich eine wechselseitige Gewähr ihrer Wahrheit leisten, erhielten diese eben auch durch die Art, wie sie ins Leben eingriffen einen bedeutenden geschichtlichen Einfluß, der weithin, ja, bis in unsre Tage hinüberragt, [2]) und

1) S. überhaupt oben S. 411. ff.

2) So vollkommen auch nämlich wider alle Geschichte und Zeit die Ansicht Derer ist, welche auf das Zeugniß des Eusebius hin H. E. II. 17. in den Therapeuten erste christlich-ägypt. Mönche erblicken: so unverkennbar ist der philosophisch-ethische Zusammenhang zwischen diesen. Die lebhaften Streitigkeiten aber, die die Vertheidigung zunächst gerade jener Ansicht durch Ser-

endlich darf es dem Pſychologen und Ethiker niemals gleichgültig ſein, in welches Verhältniß zum Leben ſo beſtimmt ausgeprägte und charakteriſtiſche ethiſche Grundſätze treten, möchte er vielleicht auch nur das Eine daraus lernen, daß unbedingte Aufopferung aller dem Menſchen ſonſt werthen Güter des Lebens für Durchführung einer Idee zwar immer den Menſchen

---

rarius zwiſchen dieſem, dem Druſius und Scaliger hervorriefen und die ſich dann auch auf die übrigen Angelegenheiten dieſer und der jüdiſchen Secten überhaupt überdehnten, ſind von Triglandius zuſammengeſtellt in ſ. syntagma trium script. illust. Delph. 1702. 8. 2 BB. 4. Mehre ältere Schriften über die Eſſener und Therapeuten nennt Fabric.-Harles. B. G. IV. S. 739. Als neuere beſondere Schriften ſind zu nennen: J. J. Bellermann geſchichtl. Nachrichten aus dem Alterthume über Eſſäer und Therapeuten. Berlin 1821. 8. (Ueberſetzung der bald näher anzuführenden vornehmſten Quellen über ſie nebſt einigen recht ſchätzbaren Bemerkungen, auf die wir zum Theil zurückkommen werden.) De Essenis et Therapeutis disquisitio, quam scripsit Jos. Sauer, Vratisl. 1829. 8. (zum Theil ſehr abhängig von Bellermann, doch in ſo fern eigenthümlich, als er dieſe Secten unabhängig von einander durch Verfolgungen entſtehen läßt, in denen ſie ſich ſowol in Aegypten als Paläſtina in die Wüſten zurückgezogen, dort organiſirt und weil doch unter ähnlichen Umſtänden, auch ähnlich; eine Anſicht, die ſich ſchon durch die dogmatiſchen Eigenthümlichkeiten der Secten und durch das Zuſammentreffen beider auch in zufälligen Ceremonien von ſelbſt aufhebt). Credner über Ebioniten und Eſſäer und einen theilweiſen Zuſammenhang derſelben in Winer's Zeitſchrift für wiſſenſchaftl. Theologie Heft 2. (1827.) S. 211. ff. Heft 3. (1829.) S. 277. ff. Vergl. auch Horn bibl. Gnoſis (Hannover 1805. 8.) S. 357. ff. und Peter Beer's Geſchichte, Lehren und Meinungen aller beſtandenen und noch beſtehenden religiöſen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Cabbalah (Brünn 2 Bände 1822. 23. 8.) 1. Band S. 68. — 88. Außerdem Gfrörer in ſ. krit. Geſch. des Urchriſtenth. Bd. 1. Abth. 2. S. 280. — 356. und Reichlin-Meldegg theolog. Abhandl. Greiz 1829. 8. Erſte Abhandl.: Die Urſachen der Entwickelung des Mönchthums von ſ. Anfange bis zur Stiftung des ältern Benediktinerordens im Jahr 529. §§. 7. ff.

in seinem natürlichen Adel erscheinen läßt, indeß für die Tüchtigkeit und Wahrheit einer einzelnen leitenden Idee immer noch kein gültiges Zeugniß ablegt.

Traten nun aber jene praktische Grundsätze ins Leben: so mußten sie theils, theils konnten sie leicht (je nachdem man das praktische oder das beschauliche Leben ins Augenmerk faßt), wenn auch dann wieder in verschiedener Weise, doch in einem solchen Grade ihre Anhänger mit den übrigen Menschen, welche gewöhnliche Bewegungsgründe bestimmten, verfeinden, daß sie sich von den weiteren gesellschaftlichen Banden lossagten und eine eigne Verbindung begründeten. Dergleichen waren die Therapeuten und Essener, von denen jene erstern ein beschauliches Leben, diese ein thätiges anstrebten. Man hat diese verschiedenen Lebenszwecke der Alexandriner überhaupt entweder ganz übersehen oder doch verkannt; auch trotz des bestimmten Zeugnisses des Philo [3]) auf einen Zusammenhang dieses Unterschieds mit unsern Secten fast gar nicht geachtet: und es darf uns daher nicht wundern, wenn letztere bisher noch nicht in das vollkommen wahre Verhältniß unter einander und zu dem Alexandrinismus überhaupt gestellt worden sind. [4])

---

3) De vita contemplat. p. 889.: *Ἐσσαίων πέρι διαλεχθεὶς οἳ τὸν πρακτικὸν ἐζήλωσαν καὶ διηπόνησον βίον — — αὐτίκα καὶ περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων ἀκολουθίᾳ τῆς πραγματείας ἑπόμενος τὰ προσήκοντα λέξω.*

4) Es kehrte hier fast immer die roh hingestellte Frage wieder: ob die Therapeuten und Essener dieselbe Secte seien oder nicht? welches denn Einige, wenn sie auf die sichtbaren Unterschiede Beider Rücksicht nahmen, läugneten (so Baron. annal. T. I. anno Chr. 64. Nr. X. p. 690. [edit. Col. 1609. fol.] — Serrar. in s. Trihaeres. lib. 3., der zugleich den wunderbaren Unterschied macht, daß die Essener Juden, die Therapeuten Christen gewesen seien, s. Trigland. l. l. I. p. 195. — Sauer s. Note 2. u. A.), Andere, wenn sie die unmöglich zufälligen Aehnlichkeiten ins Auge faßten, bejahten, zu welchen sich denn die größere Mehrzahl (so G. J. Voss. de hist. graec. Amstel. 1699. fol. p. 115. — Prideaux hist. d. Juifs ad a. 170. liv. 13. T. II. p. 171. — Bellermann a. a. O. S. 80. Note — Reich-

Indem wir Dieß jetzt versuchen schließen wir dieses Kapitel unmittelbar an die Darstellung des philonischen Lehrbegriffs an, weil Philo, indem er diese Secten kennen lehrt, eigentlich nur eine weitere, durch Erfahrung näher bestimmte, Ausführung Dessen gibt, was er sonst über das theoretische und praktische Leben mittheilt.

Am schroffsten trat natürlich das beschauliche Leben der Therapeuten [5]) dem gewöhnlichen entgegen und konnte nicht wol in seiner ganzen Strenge in näherer Berührung mit diesem bestehen. Während ersteres als höchstes Strebensziel, dem alle übrigen, nicht nur in gewissem Grade, sich unterordneten, sondern in wie weit nicht die unumgänglichen Bedürfnisse des Lebens unbedingt anders verfügten, schlechthin weichen sollten, die geistige Freiheit aufstellte, welche durch keinen Reiz des Vergnügens, ja, selbst durch keine Regung der Theilnahme mehr an die sinnliche Welt gekettet rein das Göttliche suche und in dieser Abgeschiedenheit dem Göttlichen auch ähnlich und also fähig werde in der seligen Anschauung desselben zu schwelgen: schlossen sich in den gewöhnlichen Kreisen der Geselligkeit die Bande der Verwandtschaft, der Freundschaft, der Liebe, des Eigenthums und tausend andere Verhältnisse dem Menschen viel zu eng an, sprachen viel zu dringend zu dem natürlich-richtigen Gefühle, um es ihm leicht möglich zu machen, ohne Theilnahme an ihnen, ja, ohne Freude über sie

---

lin-Meldegg a. a. O. S. 27. u. A. s. Note 8.), die ja immer eher auf die Aehnlichkeiten, als auf die Unterschiede in den Dingen achtet, bekennt. Am wenigsten mochte man auf dem wahren Standpunkte festen Fuß fassen können, wenn man sich mit Gfrörer a. a. O. gleich vom Anfange an vorgenommen hatte, die vollkommenste Identität beider Secten darzuthun.

5) Die einzige Quelle über sie ist Philo in der Schrift de vita contemplativa. Euseb. H. E. II. 17. entnimmt das Seine fast wörtlich aus Philo, und was er beifügt, enthält größten Theils eigne Bemerkungen zur Behauptung seiner Meinung vom christl. Elemente dieser Secte.

einsam in der Menge dazustehen. Selbst das Geräusch und Gewühl der Menge und namentlich der Städte, welches die Sinne und mit ihnen den Geist zu dem Sinnlichen fast nothwendig hinführte, würde diese Gottesruhe unterbrochen haben. Die Therapeuten und Therapeutinnen [6]) (denn was hätte hindern sollen, daß sich auch Frauen solcher Frömmigkeit widmeten) mußten demnach wol, meinten sie es mit ihrem Zwecke aufrichtig, ausscheiden von Verbindungen und Orten, in denen die natürlichen Kräfte der Umstände ihren Vorsätzen fortwährend Hohn gesprochen hätten. Auch erkannten sie in Wahrheit, daß die Abgeschiedenheit des Lebens die unumgängliche Bedingung bei Verwirklichung ihrer Grundsätze sei recht gut; und sie, für welche kein sinnliches Vergnügen mehr einigen Reiz übte, flohen das Zusammenleben mit Andersdenkenden, den eigentlichsten Prüfstein wahrer Tugend, als die verführerischste Lockspeise zu Dem, was sie für Sünde hielten. Davon benachrichtigt uns Philo de vit. cont. p. 891. sqq.: „Die Therapeuten", sagt er, „achten sich aus Liebe zu dem unsterblichen und seligen Leben noch lebend am Ziele des irdischen Daseins, überlassen ihr Eigenthum Söhnen, Töchtern und sonstigen Anverwandten und bestellen sie aus freiwilligem Entschlusse zu Erben. Andere, die keine Verwandten haben, ihre Bekannten und Freunde. — — — Haben sie sich nun aber ihres Eigenthums entäußert: so fliehen sie, von Nichts mehr angezogen, auf Nimmerwiederkehr; verlassen Brüder, Kinder, Weiber, Eltern, zahlreiche Verwandtschaften, freundliche Gesellschaften, das Vaterland, in welchem sie geboren

6) Philo gibt l. l. p. 889. sq. einen doppelten Grund an, warum wol diese Namen θεραπευταὶ und θεραπευτρίδες ihnen zugekommen seien: ἤτοι παρ' ὅσον ἰατρικὴν ἐπαγγέλλονται κρείσσονα τῆς κατὰ πόλεις (ἡ μὲν γὰρ σώματα θεραπεύει, ἐκείνη δὲ καὶ ψυχὰς νόσοις κεκρατημένας χαλεπαῖς καὶ δυσιάτοις, ἃς κατέσκηψαν ἡδοναί τε καὶ ἐπιθυμίαι καὶ λῦπαι καὶ φόβοι κ. τ. λ.) ἢ παρ' ὅσον ἐκ φύσεως καὶ τῶν ἱερῶν νόμων ἐπαιδεύθησαν θεραπεύειν τὸ ὄν rell.

und erzogen wurden, weil das Zusammenleben [7]) am mächtigsten an sich zu ziehen und zu berücken vermag. Sie wandern aber nicht etwa in eine andere Stadt, wie wol unglückliche oder nichtswürdige Sklaven von ihren Herren erbitten, daß sie verkauft werden möchten, und sich zwar einen Wechsel der Besitzer, aber keineswegs Freiheit erwirken; denn jede Stadt, auch die von den besten Gesetzen geleitete, ist voll Unruhe, Gebrechen, unsäglich viel Störung, die Der nicht zu ertragen vermag, welcher einmal von der Weisheit ergriffen ist: sondern außerhalb städtischer Mauern stellen sie ihre Uebungen (διατριβὰς) an, in Gärten und Feldern, der Einsamkeit nachhangend, nicht etwa in Folge eines ungebildeten und erkünstelten Menschenhasses, sondern weil sie wissen, daß der Umgang mit Menschen, von denen sie sich in ihren Lebensgrundsätzen unterscheiden, unnütz, ja, schädlich ist. Menschen dieser Gesinnung trifft man an allen Orten der Erde; denn auch Griechenland und die Länder der Barbaren sollten Theil nehmen an der höchsten Vollkommenheit: [8]) aber vornehmlich

---

7) So ist das συνηθὲς zu verstehen, keineswegs aber mit Gfrörer (II. p. 282.) für Gewohnheit zu nehmen. Richtiger Bellermann (p. 90.) „gegenseitige Gewohnheit".

8) Dieß ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob Philo Diejenigen, welche er im streng begränzten Sinne Therapeuten zu nennen pflegt, auch in den Ländern der Griechen und Barbaren gesucht habe, welches wider alle Geschichte, ja, auch wider die Wahrscheinlichkeit laufen würde, welche diese Secte auch klimatisch vornehmlich in Aegypten heimathlich sein läßt. Bei dieser Deutung würde man es aber auch übersehen, daß das Wort θεραπευτὴς bei Philo kein ausschließender Sectenname ist, vielmehr Alle, die Gott auf würdige Weise (nach Philo's Ansicht, d. h. nicht gerade mit alexandrinischen Begriffen, sondern äußerlich-asketisch) verehrten, von ihm als mehr oder weniger wahre Therapeuten oder Gottesverehrer angesehn wurden (s. oben S. 411.), wenn auch freilich die jetzt sogenannten vorzugsweise. In jenem Sinne konnte er nun allerdings leicht auch bei Griechen und Barbaren Therapeuten finden, wie er denn a. uns. Stelle kurz vor den jetzt gegebenen Worten, den Demokrit und Anaxagoras selbst bei-

reich daran iſt Aegypten in allen ſeinen Provinzen, in vorzüglicher Weiſe die Umgegend Alexandrien's. Die Ausgezeichnetſten jedoch kommen von allen Orten, gleichſam als wanderten ſie in das Vaterland der Therapeuten an einen Ort, der allerdings ſehr geeignet dazu iſt und über den See Maria [9]) hinaus auf einer niedrigen Anhöhe ſehr gut liegt, indem er Sicherheit und eine angenehme Temperatur der Luft bietet. Sicherheit nämlich gewähren die rings herum liegenden Landhäuſer und Dörfer, die Luft aber iſt darum ſo angenehm, weil ſich ſowol vom See her, der ſich in das Meer ergießt, als von dieſem ſelbſt ununterbrochene Luftſtrömungen bewegen. Die von dem Meere herkommen ſind reiner, dagegen die vom See dichter ſind. Die Miſchung von beiden bewirkt eben die geſunde Beſchaffenheit derſelben. Die Wohnungen Derer, die dort zuſammengekommen ſind, ſind ſehr dürftig und gewähren nur gegen das Doppelte Schutz, wegen weſſen ſie nicht ganz entbehrt werden können, gegen die Sonnenhitze und gegen die Kälte der Luft. Sie ſind nicht nahe bei einander wie in den Städten; denn die Nachbarſchaften ſind Denen, welche eifrig nach Einſamkeit ſtreben, läſtig, aber auch nicht zu fern, weil

---

ſpielsweiſe anführt, die gleichfalls Alles der Philoſophie halber verlaſſen hätten. Es iſt hier der bequemſte Ort anzufügen, wie wenig es für Identität Beider der Eſſener und Therapeuten zeugt, wenn auch erſtere einmal von Philo (qd. omn. prob. lib. p. 876.) θεραπευταὶ genannt werden (κἂν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνασιν), ſo ſehr Dieß auch von den Neuern, von Bellermann namentlich a. a. O. S. 80. und von Reichlin-Meldegg a. a. O. S. 27. Note 33. hervorgehoben worden iſt. Das Umgekehrte, daß die Therapeuten auch Eſſener genannt würden, findet ſich bei Philo, unſrer einzigen Quelle über die Therapeuten, nie, ſo oft es ſich auch die Neuern erlauben.

9) Es iſt Dieß der in der Nähe von Alexandrien liegende See Mareotis, den auch Strabo p. 791. c. und 793. c. Maria nennt, nicht aber der entlegenere See Moeris, wie auch Gfrörer (freilich hierin der gewöhnlichen Anſicht folgend) II. p. 283. dadurch zu verſtehen gibt, daß er letztern Namen in Parentheſe beifügt, ſ. Prideaux hist. d. J. ad a. 170. Livr. 13. T. II. p. 174. Not. h.

sie zusammenzukommen wünschen und damit sie einander beistehen können, wenn etwa Räuber bei ihnen einbrächen."

In dieser Abgeschiedenheit lebten sie nun aber auch, nach dem Zeugnisse des Philo, zu Folge ihrer philosophischen Grundsätze so streng gegen ihre körperlichen Bedürfnisse, daß sie sich nur das Allernothwendigste zukommen ließen. Die eben beigebrachte Stelle belegt Dieß in Betreff ihrer Wohnungen, deren Dürftigkeit nur hinreichte, den Körper gegen die nachtheiligen Einflüsse heftiger Kälte oder brennender Wärme zu schützen. Denselben Zweck, ihr Dasein zu fristen, strebten sie auch bei dem Genusse der Nahrungsmittel und in ihrer Bekleidung an. „Die Mäßigkeit", sagt Philo a. a. O. p. 894., „legen sie den übrigen Tugenden gleichsam zum Grunde, auf welchem sie fortbauen. Speise und Trank berührt Keiner leicht vor Sonnenuntergang, weil sie meinen, daß nur die Philosophie würdig sei an das Licht gestellt zu werden, Finsterniß aber die körperlichen Bedürfnisse bergen solle, daher widmen sie jener die Tageszeit, letzteren einen kleinen Theil der Nacht. Mehre von ihnen, bei denen der Trieb nach Weisheit noch mehr vorherrscht, denken kaum aller 3 Tage einmal an Nahrung. Ja, es gibt Einige, die in der Weisheit, wenn sie ihre Lehren recht reichlich ihnen zufließen läßt, so ganz selig sind und schwelgen, daß sie sich leicht die doppelte Zeit der Speisen enthalten und kaum innerhalb 6. Tage einmal die nothwendige Nahrung genießen. Den siebenten aber, den sie für sehr heilig und festlich halten, glauben sie einer besondern Auszeichnung werth. An ihm gestehen sie nach der Sorge für ihre Seele auch dem Körper etwas mehr zu, wie wenn man etwa einmal den Lastthieren nach fortdauernder Arbeit einen Ruhetag zugesteht. [10])

---

10) So muß die Stelle erklärt werden: ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὰ θρέμματα τῶν συνεχῶν πόνων ἀνιέντες. Man darf weder aus der Vergleichung fallen und (mit Bellermann a. a. O. S. 97.) übersetzen: „so wie sie ja sogar auch das Zugvieh von schweren Arbeiten befreien", noch auch das Wort θρέμματα bildlich fassen und (mit Gfrörer a. a. O. II. 285.) die Stelle so wieder-

Indeß genießen ſie darum nicht etwa etwas Koſtbares, ſondern nur Brod und zum Zugemüſe Salz, was die Leckerhafteſten noch mit Yſop würzen. Ihr Trank iſt Quellwaſſer. So befriedigen ſie zwar die Tyrannen, welchen die Natur das menſchliche Geſchlecht unterwarf, den Hunger und Durſt, aber ſchmeicheln ihnen in keiner Weiſe, ſondern geben ihnen nur das Nothwendigſte, ohne welches ſie nicht leben könnten. Deßhalb eſſen ſie, um nicht zu hungern, trinken, um nicht zu durſten, aber den Ueberfluß vermeiden ſie als den hinterliſtigſten Feind Beider der Seele wie des Leibes.“ Und in Betreff der Kleidung ſagt er ebendaſelbſt p. 895. sq.: „Ihre Kleidung iſt gleichfalls im höchſten Grade einfach nur für den Zweck die Kälte und Hitze abzuhalten, im Winter ein dichtes Oberkleid von wolligem Felle, im Sommer ein Gewand ohne Aermel (ἐξωμὶς) und ein Leinwandkleid. Ueberhaupt ſtreben ſie nach Einfachheit und ſind der Meinung daß die Wurzel des Stolzes die Unwahrheit ſei und die der Wahrheit Einfachheit; Beide aber wieder einer Quelle vergleichbar ſeien, da aus der Unwahrheit dann wieder die vielen Gattungen Böſes flöſſen, während ſich aus der Wahrheit die Menge menſchlicher und göttlicher Güter verbreiteten.“ [11])

Aus gleichem Grunde, eben weil auch ſie ein Band löſ't, welches die Seele an das Irdiſche zu feſſeln pflegt, erſchien ihnen, da ſie ſich nun einmal entſchieden von allem praktiſchen Leben

---

geben: „als wollten ſie ſelbſt dem thieriſchen Theile unſers (beſſer: ihres) Weſens Ruhe von anhaltenden Anſtrengungen zugeſtehen“. An anhaltend ſchweren Arbeiten litten wahrhaftig weder Zugvieh noch Körper der beſchaulichen Therapeuten. Uebrigens konnte der ſinnliche Theil des menſchlichen Weſens unmöglich ſchlechthin τὰ θρέμματα genannt werden, ob es ſchon wahr iſt, daß er von unſern Alexandrinern mit dem Thieriſchen oft zuſammengeſtellt ward, ſ. oben Kap. 2. Note 444. Auch mochte dieſe ſehr häufige Vergleichung zu der Zuſammenſtellung a. u. O. die veranlaſſende Urſache geweſen ſein.

11) Dieſe letztern allgemeinen Worte ſind eines beſondern Zweckes halber angeführt. Wir werden auf ſie zurückkommen.

Leben losgesagt hatten,[12]) die Eheloſigkeit in beſonders hellem Lichte. P. 899. ſagt Philo: „Auch die Frauen nehmen an dem heil. Mahle (dieſer Secte, von dem weiter unten) Theil. Die meiſten von ihnen ſind ältliche Jungfrauen, die nicht etwa nothgedrungen, wie mehre Gattungen griechiſcher Prieſterinnen, ſich rein und keuſch erhielten, ſondern vielmehr aus freiem Entſchluſſe, nämlich wegen eifrigen Strebens nach Weisheit, mit welcher ſie zuſammenleben möchten, weil ſie die Freuden des Körpers verachten. Nicht ſterbliche Abkömmlinge ſondern unſterbliche begehren ſie, die allein die gottgeliebte Seele durch ſich ſelbſt zu erzeugen vermag, wenn nämlich der himmliſche Vater ſie mit geiſtigem Lichte befruchtet, durch welches ſie die Lehren der Weisheit zu erſchauen vermag.“ Aus dieſer Stelle ergibt ſich nun zwar zugleich, daß nicht Alle gleich von Jugend auf ſich dieſer heil. Philoſophie und der Eheloſigkeit gewidmet, ſondern Einige ein ſolches Bündniß früher wirklich geſchloſſen hatten, wie Dieß denn der Natur der Sache nach geſchehen mochte, wenn Mehre erſt ſpäter entweder überhaupt ſich von der Göttlichkeit ſolcher Anſichten überzeugten, oder vom praktiſchen Leben zum beſchaulichen übergingen. Indeß wird es immer theils aus den Grundſätzen, theils aus der ganzen Lebensweiſe einleuchtend, daß eine ſolche Gemeinſchaft wenigſtens von dem Eintritte in dieſe Secte an aufgegeben wurde; denn ſie lebten ja Alle in ſtrenger Abgeſchiedenheit von einander.

Dagegen richtete ſich nun ihr ganzes Streben und Sehnen auf Das hin, weßhalb ſie Alles, was dem Menſchen ſonſt theuer ſein mag, ſelbſt ohne ſchmerzlichen Rückblick verlaſſen hatten, pflegten mit dieſem ſelten unterbrochenen Umgang und ſuchten ſich des vollendeten Glücks würdig und theilhaftig zu machen, der vollkommenen Erkenntniß Deſſen, was an ſich iſt, oder der Anſchauung Gottes durch eine größere Annäherung an dieſen, d. h. durch eine weiſe Ausſcheidung des Göttlichen

12) In welchem die Ehe nicht aufgegeben werden konnte, ſ. oben S. 404.

aus dem Materialen. [13]) Auch darüber, wie sich die Ver
rung des Göttlichen äußerlich bei ihnen gestaltet habe, gibt u
Philo einige Auskunft. „In jedem Hause", sagt er p. 89
„ist ein heil. Ort, den sie Semneon (σεμνεῖον) oder Monas
rion (μοναστήριον) nennen. An diesem üben sie vollkomm
abgeschieden die Mysterien ihres heil. Lebens. Zu ihnen bri
gen sie weder Speise, noch Trank, noch irgend etwas Ander
was zu den Lebensbedürfnissen gehört, aber wol die Gese
und gottgeweihten Aussprüche und heil. Lieder und was imm
Weisheit und Frömmigkeit fördert oder zur Vollendung bring
Niemals lassen sie Gott aus ihrem Gedächtnisse, so daß ihne
selbst im Traume keine andern Bilder vorschweben als die Her
lichkeit der göttlichen Vollkommenheiten und Kräfte. Viel
sprechen auch im Schlafe die erhabenen Lehren der heil. Philo
sophie aus. Zweimal an jedem Tage pflegen sie zu beten in
der Morgendämmerung und gegen Abend. Wenn die Sonne
sich kräftig emporschwingt, erbitten sie sich einen frohen Tag,
d. h. einen solchen, in welchem ihr Geist mit dem himmlischen
Lichte erfüllt werde; [14]) wenn sie herabsinkt beten sie, daß die
Seele einmal von der Last der Sinne und des Sinnlichen be-
freit, nach eignem Urtheile und Entschlusse die Wahrheit aus-
spüren möge. Der ganze Zwischenraum von Morgen bis Abend
ist der Askese gewidmet. Sie lesen in den heil. Schriften, den-
ken über die väterliche Weisheit und zwar unter Anwendung
der allegorischen Erklärungsweise nach, weil sie die wörtliche

13) Außer der gleich anzuführenden St. kommen hierbei noch in
Betracht p. 890., wo die Herstammung des Namens der The-
rapeuten gegeben wird παρ' ὅσον ἐπαιδεύθησαν θεραπεύειν
τὸ ὄν, ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστι καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον
καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον, s. N. 6. u. p. 899., wo das Cha-
rakteristische ihrer Eigenthümlichkeit in die W. zusammengefaßt
ist: οἱ ἀνατεθεικότες τὸν ἴδιον βίον καὶ ἑαυτοὺς ἐπιστήμῃ
καὶ θεωρίᾳ τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων κατὰ τὰς τοῦ προ-
φήτου Μωσέως ἱερωτάτας ὑφηγήσεις.

14) εὐημερίαν, φωτὸς οὐρανίου τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἀναπλησθῆναι
vergl. p. 903., wo die Beschreibung wiederkehrt, εὐημερίαν
καὶ ἀλήθειαν ἐπεύχονται καὶ ὀξυωπίαν λογισμοῦ.

Rede für dunkle Zeichen halten, die sich in einem tiefern Sinne enthüllen. Auch besitzen sie Schriften alter Weisen, die Urheber der Vereinigung gewesen waren und viele Denkmale allegorischer Erklärungen hinterlassen haben. Dieser bedienen sie sich gleichsam als Musterbilder und ahmen dann auch die Weise jener Frühern nach, so daß sie nicht nur anschauen, sondern auch Lieder und Hymnen auf Gott verfertigen und zwar in allerlei Metren und Melodien, die jedoch immer dem Heiligen entsprechen müssen."

„Sechs Tage leben sie also allein, Jeder für sich, in ihren sogenannten Monasterien und denken dem Heiligen nach; kommen nicht über ihre Schwellen, ja, sehen nicht aus den Thüren heraus. An dem je siebenten Tage aber kommen sie zusammen, setzen sich nach dem Alter mit Anstand nieder, die Hände nach innen gekehrt, die rechte zwischen Brust und Kinn, die linke an den Hüften herunterlassend. Dann tritt der Aelteste auf, der in den Lehrsätzen am meisten erfahren ist und spricht mit ruhigem Auge Worte, weise und verständige. Nicht etwa um seine Geschicklichkeit in der Rede zu zeigen, wie die Rhetoren oder auch die jetzigen Sophisten, sondern nur um die Tiefe in den Gedanken (der heil. Schrift) zu entdecken und auszudeuten, was auch nicht bloß in den äußern Ohren hangen bleibt, sondern durch diese in die Seele eindringt und dort haftet. Ruhig hören die übrigen Alle zu und geben ihren Beifall bloß mit einem Winke der Augen oder des Kopfes zu verstehen. Das gemeinsame Heiligthum, in welches sie am siebenten Tage zusammenkommen, hat zwei Abtheilungen, die eine für die Männer, die andere für die Weiber. Denn auch die Weiber hören der Sitte gemäß zu und beweisen denselben Eifer für diese Grundsätze. Die Scheidewand zwischen den beiden Abtheilungen erhebt sich ungefähr 3 oder 4 Ellen über den Boden wie eine Brustwehr. Das obere Gestock bis zum Dache wird offen gelassen. So [15]) wird theils der Anstand

15) Nämlich durch jene Scheidewand. Es ist seltsam, daß Bellermann a. a. O. S. 96. auch Dieß auf das Letztere bezog

gegen das weibliche Geschlecht beobachtet, theils dafür gesorgt, daß die Sitzenden die Stimme des Redners leicht hören können, da diese durch Nichts aufgehalten wird."

In diesen Mittheilungen öffnet sich die Aussicht auf einen Asketenverein mit einer für seine (freilich nicht gleich verständigen) Zwecke so verständig gewählten Handlungsweise, daß die Geschichte vielleicht kein Gegenbild zu ihm aufzuweisen hat. Fern von der unsinnigen Thorheit späterer christlicher Mönche und Nichtmönche, die durch heil. Wuth entflammt mit den heftigsten Peinigungen ihren Körper überfielen, um ihr Fleisch zu tödten; durch diese Peinigungen aber selbst wider Willen genöthigt wurden, den Geist, den sie dem Sinnlichen entfremden wollten, auf dasselbe hinzurichten; ja, verständiger als Philo selbst, der von solcher inconsequenten Schwärmerei keineswegs durchgängig frei war, [16]) suchten sie ihr Fleisch, welches sie nun einmal gleich jenen als den Keim und den Sitz der Sünde betrachteten, durch eine Diät zu indifferentisiren, die dem Körper eben nur seine dringenden Bedürfnisse gewährte, damit weder das stürmische Widerstreben des letztern gegen eine ihn im eigensten Wesen verletzende Behandlungsweise den Geist von den frommen Uebungen abrufe, noch eine überflüssige Befriedigung seiner Wünsche dem Geiste die ihm gebührende Pflege entziehe und ihn zu neuen Forderungen veranlasse. [17]) Eine Mäßigung, die um so bemerkenswerther ist, da es von der göttlichen Vorsehung, die jedem Uebel sein Heilmittel möglichst nahe legt, in der menschlichen Natur gegründet zu sein

---

und übersetzte: „Der obere Raum bis zur Decke dagegen bleibt offen, aus zwei Gründen, nämlich um die der weiblichen Natur ziemende Schaam zu bewahren, und damit" u. s. w. Und doch ganz ähnlich Gfrörer a. a. O. II. 285.

16) S. oben S. 400. ff.

17) Philo hebt dieß selbst richtig hervor p. 900., wo er versichert, daß sie eben so weit von lakonischer Strenge (diese nun freilich selbst im möglich-strengsten Sinne zu nehmen) entfernt seien, als sie das Vergnügen auf das Bestimmteste von sich zu weisen gesucht hätten.

ſcheint, daß er, wenn er einmal die wahre Mittelſtraße verlaſſen hat, bis zum Extreme ſich forttreibe und ſo die Thorheit ſeiner Thätigkeit erkänne.

Daß nun aber dieſe Askeſe der Therapeuten auf denſelben dogmatiſch-philoſophiſchen Grundſätzen ruhe, die wir bei Philo kennen gelernt haben und ſie alſo in Wahrheit als treue Pfleger unſrer alexandriniſchen Philoſophie anzuſehen ſeien, würde ſich ſchon dadurch empfehlen, daß man nicht leicht andere Principien ſelbſt auffinden oder gar hiſtoriſch begründen könnte, aus welchen jene Handlungsweiſe entſprungen ſein möchte. Hierzu treten aber auch noch, außer den ausſchweifendſten Lobeserhebungen, die Philo den Therapeuten beilegt und welche dafür Bürgſchaft leiſten, daß er in ihnen Diejenigen erkänne, welche nach ſeiner Ueberzeugung den Gipfel alles menſchlichen Strebens erklommen haben, [18]) Mittheilungen über die dogmatiſchen Grundſätze dieſer Secte, die allem Zweifel ein Ende machen. Einiger ihrer Anſichten iſt ſchon in den bereits angeführten St. beiläufig Erwähnung gethan: ſo der allegoriſch-traditionalen Exegeſe; [19]) ſo ihrer Verehrung Gottes als des an ſich Seienden (τοῦ ὄντος), vollkommen einfachen und darum reinen und guten Weſens, [20]) wobei es wol hinreicht, darauf im Allgemeinen aufmerkſam zu machen, wie ſich bei Philo alle dieſe Prädicate oder vielmehr Negationen bei Gott im cauſalen Zuſammenhange aus dem Begriffe einer vollkommenen erſten Urſache aller Dinge entwickeln ließen; [21]) ſo des ſeltſamen Motivs, warum die heiligen Frauen die Eheloſigkeit erwählten, weil ſie nämlich lieber mit der göttlichen Weisheit

18) Vergl. p. 891.: ἡ τάξις ἡ πρὸς τελείαν ἄγουσα εὐδαιμονίαν, und p. 900. nennt er ſie: ὃν χρὴ τρόπον ἀστείους καὶ εὐγενεῖς πρὸς ἄκραν ἀρετὴν ἐπειγομένους.

19) L. l. p. 893. 901.

20) L. l. p. 890.: ἐπαιδεύθησαν θεραπεύειν τὸ ὄν, ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστι καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον.

21) S. oben S. 121. ff.

zuſammenzuleben und von dieſer unſterbliche Abkömmlinge zu erhalten wünſchten, die aber freilich nur dann die Seele erzeugen könne, wenn der himmliſche Vater ſie mit geiſtigem Lichte befruchte — was Alles vollkommen an Philo und Pſeudoſalomo erinnert, die ſich des gleichen ſeltſamen Vergleichs bedienen, wenn ſie von der Art reden, wie der Menſch die Weisheit erringen könne —; [22]) ſo des Zuſammentritts des Göttlichen und Geiſtigen mit dem Lichte und des Körpers mit der Dunkelheit; [23]) ſo endlich auch, daß die Mäßigkeit (ἐγκράτεια) der Grund aller Tugend ſei, [24]) indem ſich der Menſch durch ſie dem Einfachen immer mehr nähere, der Gottheit immer ähnlicher und fähiger werde, ſie zu ſchauen in ihrem eignen weſentlichen Beſtehen. Mit Letzterem zuſammenhangend zwar, doch einer nähern Erläuterung mehr bedürftig iſt es, wenn die Therapeuten in einer gleichfalls oben ſchon angeführten St. Wahrheit und Einfachheit, Lüge und Stolz verſchwiſtert ſein laſſen. [25]) Der Sinn dieſes Ausſpruchs ſowol als die Ueberzeugung, daß er aus alexandriniſchem Boden hervorgekeimt ſei, ergibt ſich, ſobald wir uns erinnern, wie genau

---

22) De vita contempl. p. 899., vergl. oben S. 384. N. 508. und sap. Salom. VII. 28. sqq.

23) De vit. c. l. l.: *σπείραντος εἰς αὐτὴν (ψυχὴν) ἀκτῖνας νοητὰς τοῦ πατρὸς (θεοῦ)*., p. 898.: *αἰτούμενοι τὴν ὄντως εὐημερίαν φωτὸς οὐρανίου τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἀναπλησθῆναι.*, p. 894.: *σιτίον δὲ ἢ ποτὸν ρυδεὶς ἂν αὐτῶν προσενέγκαιτο πρὸ ἡλίου δύσεως, ἐπειδὴ τὸ μὲν φιλοσοφεῖν ἄξιον φωτὸς κρίνουσιν εἶναι, σκότους δὲ τὰς σωματικὰς ἀνάγκας.* Auch wird, wenn ſchon indirect, Gott mit einer geiſtigen Sonne verglichen p. 891. Die Therapeuten, ſagt Philo, verehren das an ſich Seiende mit Uebergehung der ſinnlichen Sonne. Vergl. hierzu oben S. 270. ff.

24) L. l. p. 894. und oben S. 350.

25) L. l. p. 895.: *συνόλως γὰρ ἀσκοῦσιν ἀτυφίαν, εἰδότες τύφον μὲν τὸ ψεῦδος ἀρχήν, ἀτυφίας δὲ ἀλήθειαν, ἑκάτερον δὲ πηγῆς λόγον ἔχον. Ῥέουσι γὰρ ἀπὸ μὲν τοῦ ψεύδους αἱ πολύτροποι τῶν κακῶν ἰδέαι, ἀπὸ δὲ τῆς ἀληθείας αἱ περιουσίαι τῶν ἀγαθῶν ἀνθρωπίνων τε καὶ θείων.*

sich an den logikalischen Pantheismus unsers Philo ein gewisser Idealismus anschloß, welcher den einzelnen Bildungen des Göttlichen als solchen keine eigenthümlich-wesentliche Realität zuschrieb, sondern nur eine scheinbare, indem sich das ausschließend wesentliche Göttliche in gewisser Weise mit der an sich nichtigen Materie verbunden habe. Der Stolz nun des Einzelnen, welcher sich seiner Individualität als solcher rühmte, ihr schmeichelte (oder dem eigentlichen Vergnügen, ἡδονῇ, nachhing) und nicht vielmehr mit Aufgebung des Materialen in ihm dem Göttlichen nachzustreben sich mühte, mußte diesem Grundsatze zu Folge eben so als unbegründet (als Unwahrheit) als als lasterhaft erscheinen.[26]) Und so knüpften sich denn wie eben Lüge und Laster, so auch hinwiederum die Ichsucht, welche ihre Individualität vor Allem festhält und der Stolz auf das Innigste zusammen. So war ja auch in den psychologischen Gesetzesgenealogien des Philo Kain eben der Ichsüchtige die Wurzel des Bösen, während Abel, indem er sich selbst aufgab, Weisheit, Tugend, ja, Gott selbst für sich gewann.

Am Meisten muß hier aber das heil. Mahl unsre Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, zu welchem sich die Therapeuten in gewissen Zeiträumen zu versammeln pflegten, indem gerade in ihm einige der charakteristischen alexandrinischen Dogmen sinnbildlich dargestellt zu sein scheinen. Schon deßhalb, aber auch weil es überhaupt zur nähern Kenntniß der Therapeuten beiträgt, theilen wir die uns von Philo darüber aufbehaltenen Nachrichten mit. Er sagt p. 899.: „Die Therapeuten versammeln sich auch nach allemal 7 Wochen; denn sie verehren nicht allein die Siebenzahl, sondern auch deren Wurzel, da sie wissen, daß jene immer keusch und jungfräulich ist. Dieß ist aber nur der Festtag vor dem allerheiligsten Feste, welches auf die Funfzigzahl trifft, der heiligsten und für die Er-

26) Daher war es wesentlich ganz gleichgültig und wurde nur verschieden gedacht, mochte man Wahrheit, Einfachheit oder Mäßigkeit als den Grund aller Tugend nennen. Vergl. über das Bemerkte überhaupt oben S. 350.

zeugung der Dinge wichtigsten.[27]) — — — Wenn sie nun dann zusammengekommen sind in weißen Gewändern, mit heiterm Geiste und der größten Feierlichkeit: so stellen sie sich nach der Anweisung Eines der Ephemereuten (so nennen sie Diejenigen, denen hierbei die Geschäfte übertragen sind) bevor sie sich niederlegen in eine Reihe, erheben Augen und Hände gegen Himmel, jene, weil sie gelehrt sind Dasjenige zu betrachten, was des Anblicks werth ist, diese, weil sie rein von Uebervortheilungen und nicht befleckt sind durch irgend eine unedle Ausflucht des Gewinnes halber und beten dann zu Gott, es möge ihm dieses Mahl wohlgefällig und nach Herzen sein. Nach dem Gebete legen sich die Aeltern nieder in einer Reihefolge, bei welcher sie die Zeit des Eintritts berücksichtigen; denn für alt achten sie nicht die Bejahrten oder Greise, diese achten sie vielmehr für kleine Kinder, wenn sie diese Verbindung erst später lieb gewonnen haben, sondern Die, welche von zarten Jahren an kräftig und männlich geworden sind in der beschaulichen Theile der Philosophie, der der schönste und göttlichste ist — — —.[28]) Doch ist der Speiseplatz getheilt, rechts liegen die Männer besonders, links die Frauen. Nun möchte vielleicht Jemand Lager vermuthen, die, wenn sie schon nicht gerade kostbar, doch bequem-weich seien, damit sie so

---

27) φυσικωτάτου. Dieß Wort mit einer Zahl verbunden (ähnlich dem γεννητικωτάτῳ bei Philo de mundi opif. p. 3.) knüpft sich an die alexandrinisch-kosmologische Ansicht, welche die Materie geordnet wissen wollte (s. oben S. 190. ff.). In diesem Sinne fügt denn auch Philo die W. an: ἐκ τῆς τοῦ ὀρθογωνίου τριγώνου δυνάμεως, ὅπερ ἐστὶν ἀρχὴ τῆς τῶν ὅλων γενέσεως καὶ συστάσεως. Ueber dieses letztere Wort vergl. S. 192. N. 130., außerdem sap. Salom. VII. 17. und die dieser Stelle beigefügte Bemerkung in der Untersuchung über die Apokryphen (Buch 3.). — In gleichem Sinne, nämlich die Hervorbringung erwirkend, erscheint das Wort de opif. m. p. 28.

28) Es folgt die Bemerkung, daß auch Frauen der größte Theil jungfräulich in dieses Leben eingetreten seien, was wir oben S. 449. bereits mittheilten.

feingebildeten, anständigen, mit Uebung der Philosophie Beschäftigten zusagten, aber nein. Es sind Schütten von Papyrus, der im Lande wächst und wenig Werth hat. Von diesem werden ganz einfache Lagerstätten bereitet, die aber nach dem Ellenbogen hin etwas erhöht sind, damit sie sich aufstützen können; denn sie entfernen die lakonische Strenge und streben stets und überall die wahre Zufriedenheit an, den Reizen des Vergnügens aber widerstehen sie nach Kräften. Bedient werden sie nicht von Sklaven; denn sie glauben überhaupt, daß der Erwerb von Sklaven oder Dienern wider die Natur sei, die Alle frei geboren werden ließ, und daß nur die Ungerechtigkeit und Habsucht Einiger, welche eine solche ursprünglich böse Ungleichheit herbeiwünschten, dieselben unterjocht habe, indem sie dem Stärkern die Herrschaft über die Schwächern einräumte. Bei diesem heil. Mahle ist also, wie gesagt, kein Sklav. Vielmehr verrichten Freie den Dienst und Dieß geschieht zwar keineswegs weil sie müßten oder auf Befehl, sondern sie erfüllen aus freiem Entschlusse mit Eifer und gutem Willen schnell, was ihnen zugerufen wird; denn es werden nicht die ersten besten Freien zu diesen Dienstleistungen genommen, sondern die Jüngern der Gesellschaft, nachdem mit aller Sorgfalt eine Wahl getroffen worden ist, wie es sich für Diejenigen ziemt, die edel und fein gebildet sind und auf den Gipfel der Tugend hinanzuklimmen sich bemühen. Diese suchen in der Bedienung der Uebrigen eine solche Ehre, als unterzögen sie sich ihr als leibliche Söhne bei ihren Vätern und Müttern, ja, sie halten sie in Wahrheit für die gemeinschaftlichen Eltern, die ihnen näher stehen, als die leiblichen, wie denn auch Denen, welche edel denken Nichts verwandter ist, als die Tugend. Auch verrichten die Diener ungegürtet mit herabhangenden Gewändern ihren Dienst, damit sich bei diesem Mahle auch nicht ein Schatten von Sklaverei äußere. Ich weiß, es werden Einige lachen, die Dieß hören, aber gewiß nur Solche, die selbst Bejammerns und Thränen werth sind. Wein wird auch in diesen Tagen nicht aufgetragen, sondern klares Wasser, für die Meisten kalt, für die Zärtlichsten unter den Aeltern lau. Ihr Tisch ist rein und von Blut un-

bestreckt. Brod ist ihre Speise, ihr Zugemüse Salz, dem nur Einige der leckersten Ysop als Gewürz beifügen; denn ihr geläuterter Verstand verlangt, daß sie nüchtern, wie die Priester opfern, leben möchten. Den Wein aber halten sie für ein Mittel thörig zu werden; kostbare Speisen aber, das unersättlichste Thier, die Begierden aufzuregen."

„Dieß ist also der Anfang. Wenn sich nun aber die Theilnehmer an dem Mahle in dieser Ordnung niedergelegt haben und die Diener bereit stehen zur Aufwartung: geht denn dann noch nicht das eigentliche Mahl an? möchte Jemand fragen. Im Gegentheile noch größere Stille als zuvor herrscht jetzt, so daß Keiner wagt auch nur leise zu murmeln oder lauter Odem zu holen. Es fragt Einer Etwas über die heil. Schriften, oder er gibt Aufschluß, wenn ihm von einem Andern Etwas zur Beantwortung vorgelegt ist und kümmert sich dabei keineswegs, daß er überrede; denn Keiner sehnt sich den Namen eines bedeutenden Redners zu erlangen, sondern er versucht Einiges gründlicher einzusehen und mag dann, was er gefunden hat, Andern nicht vorenthalten, die zwar weniger scharfsichtig sind als er, aber doch gleichen Trieb haben Etwas zu lernen. Er bedient sich dann auch eines langsamen Vortrags, hält sich bei Wiederholungen auf und gräbt so die Gedanken in die Seelen ein; denn einer rasch vorwärtsschreitenden, Eins ungesäumt an das Andere knüpfenden Erklärung würde der Geist der Zuhörer nicht folgen können. Er würde zurückblicken und das Gesagte nicht aufnehmen. Die Uebrigen richten sich nach dem Redner hin und hören zu, ohne daß sie einmal ihre Stellung veränderten. Verstehen sie es wohl, was er sagt: so geben sie Dieß durch Blicke und Winke zu verstehen; zollen sie ihm Beifall, durch Heiterkeit und eine kleine Wendung des Gesichts. Die Zweifel äußern sie durch ein ruhiges Schütteln des Hauptes und ein Zeichen mit einem Finger der rechten Hand. Eben so verhalten sich auch die Jünglinge, die neben Denen stehen, die sich niedergelagert haben. Die Erklärungen der heil. Schriften bezwecken die Erforschung des tiefern Sinnes vermöge der Allegorie; denn die ganze Gesetz-

gebung dünkt diese Männer einem Thiere vergleichbar. Die wörtliche Auffassung stellen sie mit dem Leibe zusammen, mit der Seele aber den unter den Worten liegenden verborgenern Sinn, bei welchem die vernünftige Seele anfängt in den Worten, wie in einem Spiegel zu schauen, was diesem eigentlich einwohnt, indem sie die ungewöhnlich-große Erhabenheit der Gedanken kennen lernt, die in ihnen liegen und sich gewöhnt die Wortzeichen (σύμβολα) zu durchforschen und aufzuhellen, den eigentlichen Sinn (τὰ ἐνθύμια) derselben Denen, die dessen fähig sind, offen darzulegen und so auf anscheinlich unbedeutende Veranlassung hin (ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως) das Verborgene in dem Sichtbaren zu erkennen."

„Wenn nun der Wortführer genug gesprochen zu haben glaubt und Alles nach Wunsch gegangen ist, sowol für den Redner, so daß seine Rede dem Vorhaben entsprochen hat, als auch für die Zuhörer: so erheben Alle in gemeinschaftlicher Freude ein Geräusch. Dann tritt Einer auf, singt einen auf Gott gedichteten Hymnus, mag er ihn selbst, oder Einer der alten Dichter gefertigt haben; denn letztere haben viel Gedichte in mannichfaltigen Versmaßen und Melodien hinterlassen — — —. Nach diesem kommen dann auch die Uebrigen nach der Reihe, während allemal die Andern in tiefer Stille zuhören, außer wenn sie die letzten Zeilen und Chöre zu singen haben. Wenn nun aber Jeder seinen Hymnus zu Ende gebracht hat: so bringen die Jünglinge den oben erwähnten Tisch herbei, auf welchem die heiligsten Speisen liegen, gesäuertes und gesalzenes Brod, dem etwas Ysop beigemischt ist aus Achtung für den Tisch in der heil. Halle des Tempels; denn auf diesem sind auch Brode und Salz, jedoch ohne Gewürz. Auch sind sie ungesäuert und das Salz unvermischt. Denn es ist angemessen daß die ganz einfache und heiligste Speise, als besondere Belohnung ihrer Dienste der vorzüglichsten Klasse der Menschen den Priestern überlassen werde, so daß die Uebrigen zwar Aehnliches anstreben können, sich aber doch der gleichen Brode enthielten, damit das Vorzüglichere auch den Vorrang habe."

„Nach dem Mahle feiern sie die heilige Nachtfeier. Hierbei finden folgende Feierlichkeiten Statt. Alle zusammen stehen auf und bilden anfänglich in der Mitte des Speisesaals zwei Chöre, deren einer aus Männern, der andere aus Frauen besteht. Beide wählen sich den Geachtesten und der Musik Kundigsten zu ihrem Führer und singen dann mehre auf Gott verfertigte Hymnen in verschiedenen Metren und Melodien, bald ununterbrochen, bald im Wechselgesange mit Gesticulation und Tänzen, brechen in ihrer Begeisterung bald in Lieder aus als zögen sie zum Tempel (προοδία), bald als befänden sie sich in ihm (στάσιμα) und bilden in der Ordnung Strophen und Antistrophen. Hierauf, wenn nun jedes Chor der Männer sowol als der Weiber für sich das Fest gefeiert hat, mischen sie sich, wie an den Bacchusfesten trunken von göttlicher Liebe untereinander und aus zwei Chören wird nur einer. Sie ahmen hierin dem nach, welcher vor Alters am rothen Meere sich bildete wegen der Wunderthaten die daselbst geschahen, da auf göttlichen Befehl das Meer den Einen Rettung, den Andern völligen Untergang brachte — — —. Denn als das Volk dieß Beides sahe und erfuhr, was über alle Rede, Gedanken und Hoffnungen ging: so wurden auch Männer und Weiber Ein Chor und sangen Dankhymnen auf ihren Gott — — —. So ganz ähnlich der Chor der Therapeuten und Therapeutinnen, die einen wahrhaft zusammenstimmenden und harmonischen Gesang durchführen. Vorzüglich schön sind ihre Gedanken, erhebend ihre Sprache, heilig ihre Tänze und das Endziel ihres Sinnes, ihrer Reden und ihrer Tänze ist die Frömmigkeit. So trunken bis zum Morgen im herrlichen Rausche sind sie drum weder unwohl noch müde, sondern im Gegentheile aufgeweckter, als sie waren, da sie zum Gastmahle kamen, wenden ihren Blick und ihren Körper nach Morgen, wenn sie die Sonne aufgehen sehen, erheben die Hände gen Himmel, wünschen sich einen glücklichen Tag, Wahrheit und Schärfe des Geistes, und nach dem Gebete geht Jeder in sein Semneon zurück und pflegt wieder der Philosophie, wie vordem.“

Es ist schon von Mehren und namentlich von Gfrörer [29]) mit Recht bemerkt worden, daß wol diesem ganzen Feste der Therapeuten ein tieferer Grund und Sinn unterliegen müsse, theils empfiehlt Dieß die Analogie überhaupt, indem es nach dem schon Gesagten keinem Zweifel unterliegen kann, daß sie, wie Philo, zu der Klasse Juden gehörten, welche nach dem Eusebius [30]) die Worte und Gebräuche des Gesetzes im tiefern Sinne faßten, theils war ja auch der Grund, warum sie es gerade am 50. Tage feierten ein, wie wir sahen, mystisch-alexandrinischer, weil sie auch hierin ähnlich dem Philo [31]) diese Zahl in die innigste Verbindung mit der Construction der göttlich-gebildeten Welt setzten.

Wenn Dem nun aber so ist: so müssen wir vor Allem auf die nächste historische Beziehung zurücksehen, an welche sich das Fest anschloß. Es war diese sichtlich keine andere, als der Auszug des Volks aus Aegypten durch das rothe Meer. Hierauf weis't theils die Vergleichung der einzelnen Chöre mit den Chören hin, die von Moses und Mirjam und den übrigen Juden am rothen Meere in gemeinschaftlicher Weise gesungen sein sollten, theils aber auch der Genuß der Brode, welche zwar hier gesäuert sein sollten, aber nur aus der angegebenen besondern Rücksicht gegen den Tempel, ohne welche sie also ungesäuerte vorgezogen haben würden. Was nun aber ferner diesem Auszuge aus Aegypten für ein mystischer Sinn unterzulegen sei, darüber war man unter den allegorisirenden Alexandrinern einig. Aegypten mit seinen Fleischtöpfen galt ihnen als Sitz der Lüste, als ein Symbol des sinnlichen Lebens, aus welchem der Mensch heraustreten müsse dem Geistigen und Göttlichen entgegen; der Chor aber des Moses und der Mirjam auf den höhern Ufern versinnbildlichte das Entzücken, welches

---

29) A. a. O. II. S. 292. ff.

30) P. E. VIII. 10. S. 378.

31) Dieß öfter vergl. u. A. de mundi opif. p. 23. — leg. alleg. I. p. 43., III. p. 91.

der Menſch, oder vielmehr nicht mehr der Menſch, ſondern der reine Geiſt empfinden müſſe, wenn er in den höhern Regionen des Göttlichen angelangt ſei. Es kann darum nicht wol zweifelhaft bleiben, daß dieſe Anſicht, welche ſehr häufig bei Philo wiederkehrt, [32]) auch hier mit wirkſam eingriff und daß nicht nur gleiche Allegorie, ſondern auch, was hiermit bereits gegeben war, gleiche philoſophiſche Anſicht Beide durchdrang, nach welcher der Körper als der wahre Sitz des Böſen und die Flucht aus ihm als das wahre Lebensziel erſchien, welches ſich dann wieder, wie wir oben ſahen, in die anderweiten alexandriniſchen Lehrſätze auf das Innigſte verflocht. Auch leitet das Urtheil, das Philo über ſie fällt, daß ſie aus Sehnſucht nach dem unſterblichen und ſeligen Leben ſich ſchon am Ende des Irdiſchen glaubten, gerade darauf hin, [33]) wie ja auch ihre ganze Lebensweiſe, die wir nun kennen, eben erſt bei ſolcher philoſophiſcher Unterlage Sinn, ja, ſelbſt hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit erhält.

Das Mitgetheilte verglichen mit Dem, was wir an ſ. O. [34]) über das beſchauliche Leben nach Philo's Grundſätzen dargelegt haben, wird die Ueberzeugung begründen, daß die

---

32) Dieſer deutet nicht nur Aegypten auf dieſe Weiſe vergl. leg. alleg. II. p. 1097.: *Αἴγυπτος τ. ἐ. τὸ σῶμα.*, ibid. p. 1101. — de sacrif. Abel. et Cain. p. 136.: *τὸ Αἰγύπτιον, φιλοπαθὲς σῶμα*, ſondern auch das Paſchafeſt, vergl. qu. rer. div. haer. p. 507.: *πάσχα δ' ἐστιν, ὅταν ἡ ψυχὴ τὸ μὲν ἄλογον πάθος ἀπομαθεῖν μελετᾷ.*, de congress. quaerend. erudit. gr. p. 439.: *τοῦτ' ἐστι, κυρίως εἰπεῖν, τὸ ψυχικὸν πάσχα ἡ παντὸς πάθους καὶ παντὸς αἰσθητοῦ διάβασις πρὸς τὰ δίκαιον, ὃ δὴ νοητόν ἐστι καὶ θεῖον* (dieſe Stelle ſchließt ſich an eine alleg. Erklärung von Exod. XVI. 36. an.). Vergl. auch de septen. p. 1189. sq. u. qu. in Exod. II. 15. sq. und die Chöre de agricult. p. 199.

33) De vit. contempl. p. 891. Vergl. auch ibid. p. 893.: *εἰώθασιν εὔχεσθαι — — ὑπὲρ τοῦ τὴν ψυχὴν τοῦ τῶν αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν ὄγκου παντελῶς ἐπικουφισθεῖσαν ἐν τῷ ἑαυτῆς συνεδρίῳ καὶ βουλευτηρίῳ γενομένην ἀλήθειαν ἰχνηλατεῖν.*

34) S. 411. f.

Therapeuten eben als Repräsentanten desselben zu betrachten sind. Ehe wir aber zu Deren theilweisem Gegensatze den Essenern fortgehen, die wir bereits oben im Allgemeinen als Freunde des praktischen Lebens (d. h. nach den Begriffen des jüdischen Alexandrinismus) charakterisirten, müssen wir noch zwei Bemerkungen beifügen, die eine über das Alter der Therapeuten als Secte, die andere über einen Punkt in welchem es scheint, als gingen sie von Philo ab.

Die Frage nach dem Alter der Secte der Therapeuten ist doppelsinnig, oder hat vielmehr eigentlich gar keinen Sinn; denn strenge genommen mußten sie ihrem Wesen nach alsobald zusammentreten, als die alexandrinische Religionsphilosophie in ihren Zwecken bestimmt erkannt und consequent festgehalten ward. [35]) So könnten denn wol die Gedichte und Werke der Urheber der Secte [36]) auf das 2. und 3. Jahrh. v. Chr. oder auf die Anfangsepoche des jüdischen Alexandrinismus überhaupt zurückzuführen sein. [37]) Wenn aber die besondern Ceremonien eingeführt worden seien, die allerdings nicht nothwendig mit dem Wesen des Alexandrinismus zusammenhangen, [38]) ist schlechthin unbestimmbar und kann nur vermuthungsweise eben auch für jene ersten Zeiten festgestellt werden, da doch schon in ihnen, so weit wir sie kennen, die Elemente für einen solchen Verein sich vorfanden und kein entscheidender Anstoß dazu, soviel bekannt, in der spätern Zeit hinzutrat, auch bereits Philo die Stifter der Secte ins Alterthum hinauf-

---

35) Wie denn auch Diejenigen, welche sich dem beschaulichen Leben widmeten, auch ohne daß sie gerade der Secte einverleibt waren, θεωρητικοὶ und θεραπευταὶ von Philo genannt werden s. oben S. 411.

36) De vita contempl. p. 893.: ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν οἳ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι πολλὰ μνημεῖα τῆς ἀλληγορουμένης ἰδέας ἀπέλιπον., p. 901.: ἀρχαῖός τις τῶν πάλαι ποιητῶν.

37) S. den Anfang des 3. Buchs.

38) Daher gelten sie auch eben als Secte αἵρεσις p. 893.

ſtellt. Weiter darf man hierin nicht gehen. Denn wenn m
auch beweiſen möchte, daß Pſeudoſalomo in ſeiner Weish
XVI. 26.—29. auf den Gebrauch mit Sonnenaufgang zu l
ten hingewieſen und ſich ſchon deßhalb als Theilnehmer d
ſer Secte geäußert habe: [39]) ſo würde man hierdurch imm
Nichts gewinnen, indem auch die Zeit des Verfaſſers dieſ
Buchs nicht viel über die chriſtl. Zeitrechnung hinausgeſetzt we
den kann. [40])

Es kann endlich nicht unberührt bleiben, daß es den g
wöhnlichen philoniſchen Behauptungen entgegenſtehe, wenn di
Therapeuten wünſchten, daß die Jüngern bereits ihren Vereine
beiträten, ja, das Alter, wie wir oben anführten, nicht ſowo
nach phyſiſchen Jahren als nach der Dauer des Aufenthalts in
ihrer Verbindung maßen. [41]) Wir haben zu ſeiner Zeit ge
ſehen, wie Philo darauf dringt, daß vor dem beſchaulichen Le
ben das praktiſche geübt werden müſſe, ſo lange die Kräfte für
letzteres vorhanden ſeien. [42]) Doch kann eine Ausgleichung
des anſcheinlichen Widerſpruchs ſo ſchwer nicht fallen. Ich
mache zu dieſem Behufe auf ein Doppeltes aufmerkſam. Vor
Allem war ein ſolches Einſchieben des praktiſchen Lebens vor
das theoretiſche, wie ſehr dadurch die Welt auch immer gewin-

nen

39) S. hierüber im 3. B. in den Unterſuchungen über die Apokry-
phen.

40) Uebrigens iſt natürlich mit dieſer geſchichtlichen Frage über das
Alter der Secte die andere nicht zu verwechſeln, welches Alter
dieſer Secte zugeſchrieben ward, oder welches ſie ſich ſelbſt zu-
ſchrieb. Da ſie ſich aber eigentlich nicht als Secte betrachtete,
ſondern ſich nur für eine treue Durchführung der moſaiſchen
Ethik hielt: ſo mußte ſie ſich conſequenter Weiſe ſogar als dem
Moſes ſelbſt coätan vorkommen. Dieß in Betreff der Eſſener
Fragm. opp. M. II. p. 632.

41) De vit. cont. p. 899.

42) Gegen dergleichen ſtarre Theoretiker polemiſirt Philo quod omn.
prob. lib. p. 879., indem er die praktiſchen Eſſener in Schutz
nehmen will. Er ſagt, Dieß ſei nothwendig *ἐπειδὴ τὰς ἐν τοῖς
πλήθεσιν ἀρετὰς οὐκ οἴονταί τινες εἶναι τελείας, ἀλλ' ἄχρι
συναυξήσεως καὶ ἐπιδόσεως αὐτὸ μόνον ἱστασθαι.*

nen mochte, doch in Wahrheit nur durch ein unbewußtes Widerstreben des bessern ethischen Gefühls gegen die Principien dieser Philosophie, keineswegs aber durch diese selbst erzeugt. Der Alexandrinismus fand in der Anschauung Gottes die höchste Vollkommenheit und Seligkeit; und da kein Gesetz in der Welt den Menschen verpflichten kann auf letztere zu verzichten: so untergrub er schlechthin den Grund, auf dem die Verpflichtung zu einem praktischen Leben hätte ruhen können; denn Anschauung und Praxis standen so wenig in Causalverbindung, daß sie einander widerstritten. [43])

Steht nun aber an sich schon das praktische Leben von alexandrinischen Principien aus gesehen außerhalb der ethischen Postulate; so läßt sich auch sonst recht klar einsehen, wie Diejenigen, welche einmal ein beschauliches Leben führten, im geistigen Hochmuthe (der niemals ruht, wo man niedere und höhere Tugend scheidet und letztere für sich zu gewinnen sucht oder gewonnen zu haben meint, und desto weniger ruht, je mehr man dabei wider irdischen Hochmuth eifert) das praktische Leben vollends ganz in Schatten stellten und von ihm absahen. Wird doch Philo selbst in seinem lobenden Eifer so weit hingerissen, auch dieser Sitte der Secte nicht nur nicht zu widersprechen, sondern ihrer sogar lobend zu gedenken. [44])

Wenn nun dagegen ein praktisches Leben selbst nach der Forderung und der Idee der Alexandriner in Wahrheit geübt ward: so entfremdete dieß keineswegs seinem Wesen nach, wie es bei den beschaulichen Therapeuten der Fall war, von dem größern Kreise der menschlichen Gesellschaft, verlangte vielmehr ein Wirken für dieselbe und empfahl mithin eher das Leben in ihr; denn als Zweck seiner Thätigkeitsrichtung schwebte, wie wir sahen, dem Praktiker kein anderer vor, als seine Kräfte zum Nutzen der Welt zu verwenden, vor Allem hierbei dahin zu trachten, eben in diesem Zusammensein und Wirken mit andern Menschen dieselben von der Richtigkeit des irdischen

43) S. oben S. 410. ff. besonders 417.

44) S. oben S. 456.

und von der ewigen Wahrheit und Seligkeit des geistig-gö
lichen Lebens zu überzeugen und zu dem Entschlusse zu beg
stern, sich von jenem immer entschiedener loszusagen und s
diesem zu nähern (kurz ein allgemeines Gottesreich möglic
zu fördern), oder sich doch wenigstens gegen den Vorwurf ein
trägen Lebens zu rechtfertigen. Zwar einen bedeutenden Ei
fluß auf die ganze Gestaltung des Lebens mußte die alexandr
nische Religionsphilosophie, war sie anders Herzens- und U
berzeugungssache, auch dann noch üben, indem sich streng g
nommen nichts verändert hatte, als der Umfang unfreier un
mithin der Entschuldigung fähiger Sünde, welchen die Ther
peuten nur auf die physisch-unumgänglichen Berührungen m
der sinnlichen Welt beschränkten, während sie die Praktike
auch auf denjenigen Verkehr mit der Sinnenwelt überdehnten
der durch das ihnen vorgesteckte Ziel bedingt ward. Das Sinn
liche also auch etwa als Selbstzweck zu betrachten oder gar den
geistigen Gütern aufzuopfern, nur um sich in den Besitz jener
zu setzen, mußte ihnen eben so verächtlich erscheinen, als Dies
überhaupt bei jedem Alexandriner der natürliche Fall war.
Reichthum als solcher konnte für sie keinen Werth haben und
einige Stände der menschlichen Gesellschaft, die sich eben nur
um diesen, entweder mit völliger Vernachlässigung der geistigen
Ausbildung, oder gar in bestimmtem Gegensatze gegen eine sol-
che, bewegten, mußten ihnen zuwider sein. Allein alles Dies
schied sie noch so wenig von den übrigen Mitgliedern der mensch-
lichen Gesellschaft aus, daß sie ihre Principien vielmehr unter
denselben festhielten. Wie die höchste Tugend der Therapeuten
nur in der möglichsten Einsamkeit zu erreichen stand: so die der
Praktiker nur im Kreise der Menschen.

Daher findet sich denn auch in Aegypten keine besondere
Gesellschaft oder Secte, die, als die praktische, den Therapeuten,
als den Theoretikern, entgegenzustellen wäre. Nicht als ob es
an dergleichen Praktikern gefehlt hätte, wie sich ja Philo selbst
in diese Anzahl stellt [45]) und auch die Skizze eines solchen Lebens

45) De speciall. legg. p. 776.

überhaupt auf Mehre schließen läßt, welche sie charakterisirt: aber sie traten nicht in eine besondere durch ähnlich-auszeichnende Ceremonien wie etwa die der Therapeuten geschiedene Gesellschaft zusammen, weil sie sich eben nicht bestimmt genug von den übrigen Klassen der menschlichen Gesellschaft trennten, namentlich in Aegypten, wo eine asketische Richtung überhaupt mehr vorwaltete. Auch mochte vielleicht aus gleichem Grunde die größere Mehrzahl Derer, die wirklich einer vollkommenen Durchführung solcher Grundsätze fähig war, mit Uebersprungung der Praktiker, sich zu den Therapeuten wenden.

Anders dagegen gestalteten sich die Dinge als die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie mit ihren Grundsätzen und Forderungen auch anderwärts und namentlich in Palästina und Syrien bekannt und zum Theil gebilligt ward. Wann dieser Uebergang geschah, durch welche Mittelursachen er vorbereitet und gefördert wurde ist uns unbekannt. Nur so viel möchte als sichere Thatsache dastehen, daß in keinem schriftstellerischen Erzeugnisse Palästina's, was über die Hälfte des 2. Jahrh. v. Ch. zu stellen ist, einige Kenntniß des Alexandrinismus gefunden wird,[46]) wenn nicht anders fremde Einwirkung, wie z. B. in dem Buche des Siraciden die des Uebersetzers, dieselbe erst hineintrug.[47]) Nach der Mitte des 2. Jahrh. aber tritt die alexandrinische, vergeistigende Richtung auch in Palästina immer schärfer und weitverbreiteter hervor. Und was Wunder? Religionsphilosophische Studien pflegen noch seltener als die anderweit wissenschaftlichen unter einem stürmischen Himmel zu gedeihen, vielmehr stellt sich der rohen Gewalt, die wider religiöse Ueberzeugung anstrebt, gewöhn-

46) Man müßte denn etwa mit Olshausen (Ein Wort über tiefern Schriftsinn, Königsb. 1824. 8. S. 26. ff.) und Hartmann (Die enge Verbindung des A. T. mit dem N., Hamburg 1831. 8. S. 540.) die fabelhafte Person des Eleazar bei Aristeas figuriren lassen. S. hierüber die Untersuch. üb. Aristeas im 3. B.

47) S. hierüber B. 3., in den Untersuchungen über die Apokryphen.

lich, weil natürlich, das eigensinnigste Festhalten am Buchstaben derselben entgegen. So mochte sich denn auch, so lange die Könige Syriens und Aegyptens gleichsam wetteifernd die politische wie die religiöse Selbstständigkeit Palästina's zu vernichten strebten, hier für Aegyptens Studien wenig Muße und Liebe finden und dann erst, nachdem der Grund, welcher der Philosophie unterliegen sollte, der Glaube der Väter selbst, gesichert war, mochte Fortbau auf demselben überhaupt versucht und die Mittel hierzu aus dem nun befreundeten Aegypten entnommen werden. Wenn der Enkel des Siraciden um jene Zeit nach Aegypten reis'te und dort Spuren keiner geringen Bildung traf, die er dann auch mit sich nach Palästina nahm:[48]) so mochte Dieß allerdings auch von Andern geschehen; theils auch von Alexandrinern (wie späterhin durch Apollos) alexandrinische Ansichten im Auslande verbreitet worden sein. Indeß muß ich gestehen, daß ich jene geschichtliche Notiz, die man hierbei, so viel ich weiß, unbeachtet gelassen hat, für wichtiger halte, als die einzelnen Beispiele, die man aus den Talmudisten für eine Vereinigung beider Länder in philosophischer Rücksicht beigebracht hat;[49]) nicht nur, weil sie besser beglaubigt ist, auch etwas höher hinaufführt, als diese, sondern weil sie auch darauf hinzudeuten scheint, daß dieser gelehrte Enkel des Siraciden wider Erwarten solche Meister der Bildung in Aegypten gefunden habe,[50]) woraus denn zugleich hervorginge, daß zu dieser Zeit die höhere Bildung der ägyptischen Juden nicht nur ihrem Gehalte, sondern auch ihrer Existenz nach selbst den gelehrten palästinensischen Juden unbekannt war. Um diese Zeit, also nach der Mitte des 2. Jahrh. v. Ch., scheint nun auch von Jose-

48) S. ebendas. und den griech. Prolog zum B. Sirach's.

49) S. Gfrörer a. a. O. II. S. 349.

50) Im Prologe zu der Uebersetzung der Weisheit des Siraciden heißt es: *ἐν γὰρ τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως παραγενηθεὶς εἰς Αἴγυπτον καὶ συγχρονίσας τινὰ οὐ μικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον.*

phus der Urſprung der Secte[51]) der Eſſener[52]) geſetzt zu werden,[53]) welche ſich nach Philo, wie auch nach

---

51) αἵρεσις, τάγμα Jos. bell. Jud. II. 8. §. 3.

52) Die vornehmſten Quellen über ſie: Philo in ſ. B. quod omnis probus liber und in einem bei Euſebius aufbehaltenen Fragmente aus der Apologie für die Juden (ſ. Euseb. P. E. VIII. 11. p. 379. sqq. und Mang. fragm. T. II. p. 632. sq.), Josephus (der früher wenn ſchon nur in den niedern Graden ſelbſt Eſſener war ſ. de vita sua §. 2., was neulich mit Unrecht geläugnet von Credner a. a. O. II. p. 215.) bell. Jud. II. 8. §§. 2—13. Ant. XIII. 5. §. 9. XV. 10. §§. 4. 5. XVIII. 1. §§. 2—6. (Er hatte auch nach dem Zeugniſſe des Porphyr. de abstin. edit. de Rhoer. p. 331. im 2. Abſchnitte ſ. Rede an die Griechen von den Eſſenern gehandelt, doch beſitzen wir dieſe nicht mehr.) Plinius hist. nat. V. 15. (ſehr kurz, doch nicht ganz ohne Eigenthümliches). Die Uebrigen ſind eigentlich ſchon als keine Quellen zu achten, ſo Solinus polyhist. 35. 7—12. (ungenau aus Plinius). Porphyr. l. l. (faſt nur aus Joſephus, auf den er ſich auch beruft) u. A. Sie geben nichts Eigenthümliches. Auch Dio hatte über ſie berichtet und ſie gelobt (ſ. Synes. in Dion. p. 39. edit. Lutet. 1612. fol.). Die Hülfsſchriften ſ. Note 2. dieſ. Kap.'s, Ueber die Etymologien ſ. Nic. Serrarius in Trigland. l. l. I. p. 107., Scaliger ibid. p. 421. sqq. cl. p. 459. sqq. und Bellermann a. a. O. S. 7. ff., der 14 verſchiedene Anſichten hierüber beibringt.

53) Er gedenkt ihrer zuerſt Ant. XIII. 5. §. 9., wo er die Geſchichtserzählung unterbricht, um die Bemerkung beizufügen: κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων. Es iſt allerdings wahrſcheinlich, daß nur chronologiſche Gründe angenommen werden können, warum dieſe Notiz gerade hier beigebracht ward. Dieß würde aber nicht auf das Jahr 170 oder 166 v. Ch. fallen (wie Gfrörer a. a. O. II. S. 347. und Bellermann a. a. O. S. 20. will), da in der nächſten Umgebung über die Geſandtſchaft Jonathan's an die Lakedämonier und über den Tod Jonathan's Einiges beigefügt iſt, Jonathan aber erſt 161 Hoherprieſter ward und 143 ſtarb. Eher um letztere Zeit herum (κατὰ τ. χ. τ.) konnte alſo das bekannt Werden der Eſſener zu ſetzen ſein. Ant. XVIII. 1. §. 2. ſagt er zwar: Ἰουδαίοις φιλοσοφίαι τρεῖς ἦσαν ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου τῶν πατρίων ἤτε τῶν Ἐσσηνῶν καὶ ἡ τῶν Σαδδουκαίων· τρίτην δὲ ἐφιλοσόφουν οἱ Φαρισαῖοι λεγόμενοι. Indeß muß immer jene be-

Josephus, um die Zeit der Geburt Jesu herum in Palästina und Syrien [54]) auf die Zahl von ungefähr 4000 beliefen [55]) und nach des ersteren Zeugnisse praktische Philosophen waren. [56]) Auch tragen sie nach Allem, was wir von ihnen wissen, die wesentlichen Merkmale alexandrinischer Praktiker, d. h. sie blieben neben den alexandrinisch-religionsphilosophischen Ansichten in einer engern werkthätigen Verbindung mit der Welt, welche sie jedoch immer möglichst jenen anzupassen suchten. Indessen streiften sie doch auch wieder, wie Dieß kaum anders sein konnte, da sie als ihr Endziel, gleich den übrigen Alexandrinern, doch immer endlich das beschauliche Leben anstreben sollten, in dieses über, ohne daß die scharfe Gränze, welche Philo zwischen diesen beiden Lebensgattungen zog, auch gleich scharf gehalten worden wäre, wodurch sich nicht nur einige widersprechende Nachrichten über sie ausgleichen lassen, sondern es auch leichter erklärbar wird, wie sie sich als besondere Secte mit eigenthümlichen, den der Therapeuten sich nähernden, Ceremonien constatiren konnten, obschon sie auch als reine Praktiker im alexandrinischen Sinne sich in Palästina bestimmter aus den gewöhnlichen Kreisen des Volks ausgeschieden haben möchten, als es in Aegypten der Fall ge-

---

stimmte Angabe dieser unbestimmtern vorgezogen werden, zumal da Josephus, wenn er nicht sowol selbst die Zeit des Ursprungs der Secten geschichtlich bestimmen, als vielmehr die Ansichten letzterer über diese angeben wollte, allerdings ein weit höheres Alter angeben mußte, indem sich eigentlich keine als bestimmte eigenthümliche Secte, sondern alle als Schüler des Moses betrachten wollten. Hierin findet auch die Stelle des Plinius a. a. O. (die Solinus ausschrieb) ihr Licht, nach welcher diese gens per saeculorum millia aeterna est.

54) Diese Worte nach Philo quod omn. prob. lib. p. 876., wenn nicht statt der Worte *Παλαιστίνη καὶ Συρία* zu lesen sein sollte *Παλαιστίνῃ Συρίας* wie Viger. ad Euseb. H. E. VIII. 12. vermuthet, da Palästina zu der Provinz Syrien geschlagen war.

55) Vergl. Philo l. l., Jos. Ant. XVIII. 2. §. 5.

56) S. oben Note 3.

und von der ewigen Wahrheit und Seligkeit des geistig-göttlichen Lebens zu überzeugen und zu dem Entschlusse zu begeistern, sich von jenem immer entschiedener loszusagen und sich diesem zu nähern (kurz ein allgemeines Gottesreich möglichst zu fördern), oder sich doch wenigstens gegen den Vorwurf eines trägen Lebens zu rechtfertigen. Zwar einen bedeutenden Einfluß auf die ganze Gestaltung des Lebens mußte die alexandrinische Religionsphilosophie, war sie anders Herzens- und Ueberzeugungssache, auch dann noch üben, indem sich streng genommen nichts verändert hatte, als der Umfang unfreier und mithin der Entschuldigung fähiger Sünde, welchen die Therapeuten nur auf die physisch-unumgänglichen Berührungen mit der sinnlichen Welt beschränkten, während sie die Praktiker auch auf denjenigen Verkehr mit der Sinnenwelt überdehnten, der durch das ihnen vorgesteckte Ziel bedingt ward. Das Sinnliche also auch etwa als Selbstzweck zu betrachten oder gar den geistigen Gütern aufzuopfern, nur um sich in den Besitz jener zu setzen, mußte ihnen eben so verächtlich erscheinen, als Dieß überhaupt bei jedem Alexandriner der natürliche Fall war. Reichthum als solcher konnte für sie keinen Werth haben und einige Stände der menschlichen Gesellschaft, die sich eben nur um diesen, entweder mit völliger Vernachlässigung der geistigen Ausbildung, oder gar in bestimmtem Gegensatze gegen eine solche, bewegten, mußten ihnen zuwider sein. Allein alles Dieß schied sie noch so wenig von den übrigen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft aus, daß sie ihre Principien vielmehr unter denselben festhielten. Wie die höchste Tugend der Therapeuten nur in der möglichsten Einsamkeit zu erreichen stand: so die der Praktiker nur im Kreise der Menschen.

Daher findet sich denn auch in Aegypten keine besondere Gesellschaft oder Secte, die, als die praktische, den Therapeuten, als den Theoretikern, entgegenzustellen wäre. Nicht als ob es an dergleichen Praktikern gefehlt hätte, wie sich ja Philo selbst in diese Anzahl stellt [45]) und auch die Skizze eines solchen Lebens

45) De speciall. legg. p. 776.

Gfrörer [60]) dieſe widerſprechenden Nachrichten dadurch zu vereinigen, daß Joſephus (a. erwähnten O.) einen Verwalter (κηδεμὼν) in jeder Stadt, auf welche ſich der Einfluß des Ordens erſtreckte, ausdrücklich dazu beſtimmt werden läßt, für die Kleider und Bedürfniſſe der reiſenden Eſſener zu ſorgen, woraus Beides erhelle, das Eine, daß in Städten nicht mehre Eſſener gelebt hätten, weil ſie bei ihrer ſonſt gerühmten Gaſtfreundſchaft keines beſondern Verwalters bedürft, und das Andere, daß doch in vielen Städten Eſſener wirklich gelebt hätten, entſpricht weder den Worten der Quellen, die in jeder (Ordens-) Stadt viele wohnen laſſen, noch iſt es im eſſeniſchen Geiſte gehalten; denn indem jeder Einzelne von dem gemeinſchaftlichen κηδεμὼν ſeine Bedürfniſſe erhielt (wovon gleich ein Mehres), war es ihnen bei aller Gaſtfreundſchaft, mit welcher ſie die Fremden beherbergten, weder leicht möglich, noch war es auch irgend wie nothwendig, dieſe mit Kleidern und andern nothwendigen Bedürfniſſen (ἐπιτηδείοις) zu verſehen, da eben hierzu der κηδεμὼν beſtellt war. Vielmehr möchte ich glauben, daß dieſe verſchiedenen Nachrichten auch wirklich verſchiedene Colonien der Eſſener im Auge hatten, von denen einige, das praktiſche Leben im weitern Sinne (d. h. ausgedehnt auf den größern Kreis der menſchlichen Geſellſchaft) faſſend, auch einen für daſſelbe geſchicktern Aufenthalt in Städten wählten, während Andere, die ſich der Theorie mehr zuneigten (obſchon auch wie alle Eſſener praktiſch-thätig) in der ununterbrochenen Stille der Einſamkeit den Bedürfniſſen des Verſtandes und Herzens am vollkommenſten genügen zu können meinten. Als

---

dünſtungen des Sees bezieht (ſ. eine ähnliche Rückſicht der Therapeuten oben S. 446.). Jedenfalls denkt man hieran zunächſt. Hätte Plinius, wie Claud. Salmaſius (Plinian. exercitatt. in C. Jul. Solini Polyhistora. Traj. ad Rhen. 1689. fol. T. I. p. 430. sqq. vorzüglich 432.) wollte, im Sinne gehabt, daß die Eſſener im Wunſche dem öftern Umgange mit Ungebildetern zu entgehen die nächſten Ufer des Sees gemieden hätten: ſo hätte er Dieß andeuten müſſen.

60) A. a. O. II. S. 300.

Grund, weßhalb sie die Städte mieden, gaben die Betreffenden nach Philo, ganz ähnlich den Therapeuten, die übeln Sitten derselben an. [61])

Diese Verschiedenheit übte jedoch keinen Einfluß dahin, daß sie von dem eigentlichen Charakter alexandrinischer Praktiker abgewichen wären und nicht etwa die Enthaltsamkeit vom sinnlichen Vergnügen, oder vielmehr die Vermeidung aller Berührungen mit dem Irdischen als die wahre Tugend angestrebt, oder diese nicht in so weit eingeschränkt hätten, als eine in die Welt eingreifende Thätigkeit eine solche Berührung herbeiführte. Wenigstens werden uns die hierüber von Josephus namentlich (der uns zum öftern auf die Differenzen der Essener unter sich selbst aufmerksam macht) aufbehaltenen Nachrichten im Allgemeinen, ohne in dieser Rücksicht störende Einschränkung mitgetheilt.

Zuerst über die Enthaltsamkeit sagt er de bello Jud. II. 8. §. 2.: „Diese Essener meiden das Vergnügen als etwas Böses und halten es für etwas Gutes den Leidenschaften nicht zu unterliegen. [62]) Die Ehe verachten sie (*γάμου ὑπεροψία παρ' αὐτοῖς*), dagegen nehmen sie fremde Kinder auf, wenn sie noch für den Unterricht empfänglich sind, halten sie wie ihre leiblichen Nachkommen und prägen auf sie ihre Sitten über. Auf die Ehe aber und die aus ihr zu erzielende Nachkommenschaft geben sie Nichts, scheuen sich vielmehr vor den Ausschweifungen der Frauen und sind überzeugt, daß keine die Treue gegen Einen Mann hält." Ja, ihr Widerwille gegen allen Luxus ging so weit (§. 3.), daß sie selbst den Gebrauch des Oels, eben weil sie ihn für ein Zeichen der Ueppigkeit hielten, zugleich auch für verunreinigend und eine dürftige nament-

61) Phil. qd. omn. prob, s. lib. p. 867. cl. l. de vit. cont. p. 891.

62) *τὰς μὲν ἡδονὰς ὡς κακίαν ἀποστρέφονται, τὴν δὲ ἐγκράτειαν καὶ τὸ μὴ τοῖς πάθεσιν ὑποπίπτειν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι*, vergl. Phil. fragm. Mang. T. II. p. 638. Er nennt sie *ὀλιγοδείας ἐραστάς, πολυτέλειαν ὡς ψυχῆς καὶ σώματος νόσον ἐκτρεπομένους.*

lich weiße Kleidung für das schönste Gewand achteten, das sie denn auch nicht eher ablegten, bis es durch die Zeit abgenutzt war (§. 4.). Es ist in diesem Allen (mit Ausnahme des unwesentlichen Auferziehens fremder Kinder) Nichts enthalten, was uns nicht in ähnlicher Weise von den Therapeuten berichtet wäre. Und in Wahrheit sollten auch die Praktiker eben so wenig wie die Theoretiker die Reize des sinnlichen Vergnügens oder auch die Qual des körperlichen Schmerzes, [63]) so weit möglich, einer geistigen Theilnahme werth achten.

Da aber doch jene neben der unabweisbaren Nothwendigkeit der Natur, die bei den Therapeuten allein galt, noch einen andern Bewegungsgrund hatten, mit dem Sinnlichen in Berührung zu treten, nämlich die von ihnen anerkannte Verpflichtung ihre physischen und geistigen Kräfte auch zum Vortheile ihrer Mitmenschen zu benutzen: so war es schlechthin nothwendig, daß wenn auch die Therapeuten und Essener über die Vortrefflichkeit des Ausscheidens vom Sinnlichen in thesi ganz gleich dachten, sich diese doch in praxi in einigen Stücken verschieden modificirte.

Dieß war schon in Ansehung der Meinungen über die Zulässigkeit der Ehe bemerkbar. Bei den Therapeuten konnte über sie nur Ein Urtheil sein. Alle Veranlassung zu ihr erlosch mit dem Eintritte in diese Verbindung; der Zweck dieser hob den Zweck jener auf; der Genuß des sinnlichen Vergnügens in dieser war in jener nicht mehr nothwendig, mithin sündlich. Anders mußten oder konnten doch die Praktiker denken.

---

63) Beides war natürlich verbunden. Schmerz wie Vergnügen gründete sich auf ungehörige Theilnahme des Geistigen am Körperlichen und mußte überwunden werden. Auch wurde Letzteres, wie wir in der Darstellung der philon. Lehre bereits bemerkten (s. S. 399. ff.), von Philo angedeutet, doch findet sich die vornehmlichste speculative Durchführung dieser Behauptung in dem (im 3. Buche dies. Darst.) näher zu beleuchtenden sog. 4. Buche der Makkabäer περὶ τοῦ αὐθρονος ἢ αὐτοκράτορος λογισμοῦ. Daß die Essener diesen Gleichmuth öfter an den Tag gelegt hätten, wird rühmlich erwähnt von Jos. B. J. II. 8. §. 10.

Auch das Vermögen der Fortpflanzung konnte ihnen nicht ohne Ursache von der göttlichen Weisheit dem menschlichen Geschlechte verliehen erscheinen; sie konnten hierin die Verpflichtung zur Ehe finden, mit welcher sich nun freilich auf der andern Seite die alexandrinische Ueberzeugung seltsam durchkreuzte, daß das menschliche Leben überhaupt ein Fall höherer Geister sei: so daß es von diesem Standpunkte aus angesehen natürlich wünschenswerth war, den Jammer des Menschenlebens nicht willkührlich noch weiter auszudehnen.

Eben diese Kämpfe für und wider die Ehe aus alexandrinisch-praktischen Principien mochten neben der ehelosen auch einer andern Partei den Ursprung gegeben haben, die zwar die Ehe billigte und vollzog, aber immer auch nur so, daß sie das sinnliche Vergnügen derselben als eine unwillkommene, möglichst einzuschränkende Zugabe dabei betrachtete. Von dieser Partei spricht Joseph. [64]) l. l. §. 3.: „Es gibt auch noch eine andere Klasse Essener, die zwar sonst in der Lebensart, in den Sitten und Gebräuchen mit den übrigen übereinstimmt, sich aber in Betreff der Ehe von ihnen absondert; denn sie meinen, daß Diejenigen, welche sich nicht verheirathen, sich um den größten Theil ihres Lebens (nämlich des Lebens in der Nachkommenschaft) bringen, ja, daß, wenn Alle so dächten, das menschliche Geschlecht im kürzesten Zeitraume gar untergehen würde — — —. Mit Schwangern aber haben sie keine Gemeinschaft und beweisen eben hiermit, daß sie nicht des Vergnügens halber heirathen, sondern weil sie Kinder zu haben wünschen."

---

64) Weniger genau ist hierin Philo, der so vorzüglich wichtig auch sein Zeugniß über die ägypt. Therapeuten ist, auf gleiches Ansehen mit Josephus (dem frühern Essener) bei Relation über die paläſtinensischen Essener nicht zählen darf. Er sagt in seiner apol. pro Jud. fragm. Mang. T. II. p. 633.: *Ἐσσαίων γὰρ οὐδεὶς ἄγεται γυναῖκα*, fügt aber gleich darauf einen ähnlichen Grund der Eheloſigkeit der Essener an wie Josephus in der obenerwähnten St.

Bestimmter noch, weil nothwendiger durch ihre Principien veranlaßt, doch eben deßhalb gleichfalls nur in praxi, nicht in thesi unterschieden sich die Essener von den Therapeuten in Betreff der Meinungen über den Werth und Gebrauch des Reichthums. Beide, auch die Essener,[65]) verachteten ihn, aber nur die Therapeuten entäußerten sich desselben. Sie, die sich völlig loszuscheiden suchten von Allem, was nur Sinnliches hieß und sich in dem möglichst-ununterbrochenen Umgange mit dem Göttlichen selig fühlten, bedurften sein nicht. Die glückliche Natur, in deren Schoß sie sich zurückzogen, bot ihnen die einfachen Bedürfnisse unentgeldlich dar, die das Leben dürftig erhielten, und Dieß war auch Alles, was sie von der Natur begehrten. Den Essenern dagegen waren die Güter doch immer als Mittel ihre gemeinschaftlichen Zwecke zu fördern wichtig, aber eben deßhalb nur ein gemeinschaftliches Gut; Privateigenthum würde auch besondere Vorliebe zu den sinnlichen Gütern und Vergnügen über sie im Hintergrunde haben durchblicken lassen. Die Gemeinschaft der Güter bewies, daß sie ihnen eben nur als Mittel für gemeinschaftliche Zwecke Werth hatten. Auch hierüber spricht sich unser wichtigster Zeuge Josephus [66]) näher aus:

„Die Essener", sagt er, „sind Verächter des Reichthums und es findet bei ihnen eine verwunderungswürdige Gemeinschaft der Güter Statt. Da sieht man Keinen, der reicher als die Uebrigen wäre; denn nach einem Gesetze müssen Alle, die in diese Gesellschaft treten, ihr Vermögen dem Orden (τῷ τάγματι) übergeben, so daß unter ihnen weder die niedrigste Dürftigkeit, noch auch ein Ueberfluß des Reichthums hervortritt, da alles Eigenthum zusammengethan gleichsam nur Einen Besitz vieler Brüder ausmacht. — — — Ueber diese Gesammtcasse sind nun Aufseher (ἐπιμεληταὶ) bestellt, die nicht etwa dem besondern Vermögen aller Einzelnen vorstehen, son-

65) Jos. l. l. §. 3.: καταφρονηταὶ δὲ πλούτου.

66) De bello Jud. II. 8. §. 3.

dern ohne Unterschied für die Bedürfnisse Aller sorgen. Sie haben ferner nicht nur Eine Stadt inne, sondern in allen jüdischen Städten (ohne Unterschied) wohnen sie in größerer Anzahl. Und wenn nun von auswärts Ordensmitglieder kommen: so treten sie in gleiche Rechte ein und gehen zu Denen, die sie vordem niemals gesehen haben, als wären sie auf das Innigste befreundet. Deßwegen reisen sie auch ohne irgend etwas Anderes mitzunehmen als Waffen gegen Räuber. Aber in jeder Stadt ist denn nun auch ein Ordensverwalter (κηδεμὼν τοῦ τάγματος) ausdrücklich für die Fremden bestellt, der sie mit Kleidern und sonstigen Bedürfnissen versieht — — —. Auch kaufen und verkaufen sie Nichts unter einander, sondern Jeder gibt Das, was er hat, Dem, der es bedarf und nimmt wieder von Diesem, was ihm nöthig ist. Aber auch ohne, daß sie Etwas dafür geben können sie nehmen, was sie nur immer wollen.“ [67])

Es ist bei diesem Eigenthumsverhältnisse, welches auch in der neuesten Zeit wieder einige, wol nun gleichfalls verschollene, Anklänge gefunden hat, immer der Standpunkt festzuhalten, daß Jeder, was er nur immer besaß, nur als ein von der Gesellschaft geliehenes Gut betrachten durfte, welches er gleichsam als Unterverwalter derselben entweder selbst verbrauchte, oder wenn er dessen zunächst selbst nicht mehr bedurfte, im Interesse der Gesellschaft weiter verwandte. So konnten die einzelnen Mitglieder ihre Besitzthümer unter einander verwechseln und verschenken, konnten selbst mit Einigem den fremden Brüdern beispringen, ohne daß jedoch deßhalb der Fremdenverwalter zu entbehren gewesen wäre; konnten würdige Arme (Nichtessener) unterstützen, ohne jedoch an ihre Verwandten in Ermangelung besonderer Erlaubniß ihrer Obern Etwas verschenken zu dürfen, weil hier zu leicht Privatinteresse gegen das Interesse der Gesellschaft auftreten konnte, während

67) Diese Gütergemeinschaft beschreibt auf ähnliche Weise Philo in apol. pro Jud. fragm. Mang. T. II. p. 632. und qd. omn. prob. lib. p. 878.

Arme überhaupt zu unterstützen auch im Interesse des Ordens, der der Welt seine Kräfte widmen wollte, an sich liegen mußte. [68])

Dieß mag über die Askese der Essener genug gesagt sein. Es wird einleuchten, wie sie von dem zum Theil höhern Principe der Thätigkeit geregelt ward. Daß sich nun aber auch nach diesem ihr gewöhnliches Leben ganz anders als bei den Therapeuten gestalten mußte war mit ihm zugleich gegeben. Während sich die beschaulichen Philosophen von dem Morgengebete bei Sonnenaufgang, bis sie die sinkende Sonne zum Abendgebete rief mit der Philosophie, d. h. mit der Betrachtung des Göttlichen beschäftigten und auch nur einen kleinen Theil der Nacht auf die Stillung der körperlichen Bedürfnisse wandten um dem Geistigen so viel Zeit und Kräfte zuzuwenden als nur möglich; ein Leben, welches nur durch die wenigen besonders zu feiernden (oben näher erwähnten) Feste etwas unterbrochen ward: trug der Essener Tagewerk, wie es Josephus und Philo schildern, zwar mehre verwandte Züge, trat jedoch auch vor Allem durch eine täglich-thätige Beschäftigung in eine der Differenz der Principien angemessene Ferne von ihnen.

„Auf eine eigenthümliche Weise verehren sie auch ferner die Gottheit," sagt Joseph. l. l. §. 5. „Bevor sich nämlich die Sonne erhebt [69]) reden sie von Nichts, was das gewöhnliche Leben berührt (*βεβήλων οὐδὲν*), vielmehr richten sie einige von den Vätern ererbte Gebete an sie, gleichsam als flehten sie sie an, daß sie sich erheben möge. Hierauf werden sie von ihren Vorstehern (*ἐπιμεληταὶ*) zu den künstlichen Be-

---

68) Jos. l. l. §. 6.: *βοηθεῖν τε γὰρ τοῖς ἀξίοις ὁπόταν δέωνται καὶ κατ' αὐτοὺς ἀφίενται καὶ τροφὰς ἀπορουμένοις ὀρέγειν· τὰς δὲ εἰς τοὺς συγγενεῖς μεταδόσεις οὐκ ἔξεστι ποιεῖσθαι δίχα τῶν ἐπιτρόπων.*

69) Joseph. *ἀνασχεῖν*. Es möchte wol *ἀνίσχειν* zu lesen sein, welches Wort Philo gerade auch bei Erzählung der von den Therapeuten erwarteten Erhebung der Sonne öfters braucht. Vergl. de vita contempl. p. 893. und 903.

schäftigungen entlassen, [70]) die ein Jeder von ihnen versteht, und hier arbeiten sie dann hinter einander fort bis zur 5. (11.) Stunde. Hierauf kommen sie wieder an Einem Orte zusammen, umgürten sich mit reinen leinenen Gewändern und waschen sich mit kaltem Wasser den Leib. Nach dieser heiligen Reinigung (ἁγνεία) kommen sie wieder in einem besondern Gebäude zusammen, zu welchem keinem Andersdenkenden der Zutritt verstattet ist; sie selbst aber gehen gereinigt wie zu einem Heiligthume in dieses Speisegemach. Wann sie sich nun ruhig niedergesetzt haben: so theilt ihnen Der, welcher das Backwerk über sich hat, nach der Reihe die Brode zu und der Koch setzt Jedem eine Schüssel mit einem und demselben Gerichte vor. Vor der Mahlzeit betet erst noch der Priester (ὁ ἱερεὺς [71]) und Niemand darf vor diesem Gebete Etwas kosten. Nach eingenommener Mahlzeit wird wieder gebetet und so verehren sie im Anfange und am Ende Gott, als den Geber der Speise. Nachher legen sie die heiligen Kleider wieder ab und arbeiten bis zur Abenddämmerung. Dann setzen sie sich wieder auf gleiche Weise mit den Fremden, die etwa gekommen sein sollten, zum Abendessen. Kein Geräusch oder Geschrei stört jemals diesen Aufenthaltsort und nur Einer spricht abwechselnd um den Andern, eine Ruhe, welche Denen, die draußen sind (τοῖς ἔξωθεν, d. h. den noch nicht zu den heil. Mahlzeiten gelassenen Novizen) [72]) auf staunenerregende Geheimnisse hinzudeuten scheint. Die wahre Ursache derselben aber ist die durchgehende Nüchternheit und das Abmessen der Speise und des Tranks nur gerade bis zur Sättigung."

---

70) Mit welchem Eifer sie denselben oblagen, setzt Philo mit Mehrem aus einander in s. apol. pro Jud. fragm. Mg. II. p. 632. sq.

71) Wol nicht eben auf bestimmte Weise zu diesen heil. Functionen gleichsam Ordinirte, sondern Solche, denen dieß vermöge der Wahl, oder des Alters, oder sonst eines Vorzugs halber zugestanden worden war, wie ähnlich bei den Therapeuten.

72) S. §. 7. Ueber diese Novizen noch später Etwas.

So weit Josephus. Während er nun aber nur im Allgemeinen die Arbeitszeit der praktischen Alexandriner mit künstlichen Beschäftigungen zubringen läßt, belehrt uns Philo hierüber noch näher und gibt uns die historischen Belege für die eben nur auf Grund ihrer Principien hin ausgesprochene Behauptung an die Hand, daß wenn sie auch als praktische Philosophen es über sich gewinnen konnten zum Nutzen ihrer Mitmenschen theilweis auf den Genuß der Anschauung Gottes zu verzichten, in welcher sie doch, wie wir sahen, die höchste Seligkeit finden zu können meinten, Dieß doch auf keinen Fall in einer Weise geschehen konnte, die jener Bildung des Geistes geradehin zuwiderlief, indem ja immer noch andere Wege diesen Mittelzweck zu erreichen offen stehen mußten und sie demnach auf eine umgängliche und mithin durchaus sündliche Weise ihrem letzten Zwecke entgegengearbeitet haben würden. Dieß mußte sich auch in ihren Beschäftigungen äußern. Welches diese gewesen seien beschreibt Philo qd. omn. prob. sit *lib.* p. 876. sqq.: [73]) „Einige von ihnen bearbeiten das Land, Andere legen sich auf friedliche Künste und nützen so sich selbst und Denen, welche ihnen näher stehen, Silber und Gold legen sie nicht zu Schätzen zurück, noch erkaufen sie sich größere Landesstrecken um eigner Einkünfte willen, sondern sie bemühen sich bloß um die nothwendigen Bedürfnisse des Lebens und so sind sie allein fast unter allen Menschen ohne Eigenthum und ohne Besitz, [74]) mehr aus Streben darnach als aus Mißgunst des Glücks und sind doch in Wahrheit für die Reichsten zu achten, da Bedürfnißlosigkeit und Zufriedenheit ihnen für Reich-

thun

73) Vergl. auch Frag. Mang. T. II. p. 638.

74) Dieß darf jedoch nur in dem milden Sinne verstanden werden in welchem etwa die Franziskaner ihr Gelübde vollkommener Armuth. Denn daß der Orden selbst Vermögen hatte und haben mußte, ergibt sich aus dem ganzen Zwecke desselben; aus den oben gegebenen (s. S. 476. ff.) Zeugnisse des Josephus, ja, auch Philo selbst, vergl. die bald zu gebende Stelle p. 878. und apo pro Jud. fragm. Mang. T. II. p. 632.

thum gilt. Künstler zur Fertigung von Pfeilen, Wurfspießen, Schwerdtern, Helmen, Brustharnischen und Schildern wirst du nicht bei ihnen finden, auch keinen Waffenschmidt, Keinen, der sich mit dem Baue von Kriegsmaschienen abgäbe, oder sich auch nur überhaupt mit Etwas beschäftigte, was zum Kriege gehört, aber auch Keinen, der sich irgend einem, wenn schon friedlichen Geschäfte widmete, was verderblich wäre. Handel, Gastwirthschaft, Seewesen ist ihnen nicht einmal im Traume vorgekommen; denn sie wollen Nichts von alle Dem wissen, was zu Habsucht Veranlassung gibt. Sklaven gibt es bei ihnen auch nicht Einen; [75]) Alle sind frei und arbeiten für einander. Die Herrschaft verwerfen sie nicht nur, weil sie ungerechter Weise die Gleichheit Aller verletze, sondern auch weil sie, was sie für gottlos halten, eine Einrichtung der Natur aufhebt, welche Alle wie eine Mutter als wahre und leibliche Brüder erzeugt und ernährt, eine Verwandtschaft, welche die Hinterlist und Habsucht, die nach Vermögen strebt, erschüttert und statt Vertraulichkeit Entfernung, statt Freundschaft Haß erwirkt. Von der Philosophie überlassen sie den logischen Theil, als entbehrlich zur Erringung der Tugend, den Wortjägern, den physischen, als erhaben über die menschliche Natur Denen, die sich mit ihren Gedanken über ihren Horizont erheben wollen, ausgenommen in wie weit diese Untersuchungen über das Dasein Gottes und den Ursprung des Alls anstrebt; den moralischen aber betreiben sie mit großer Vorliebe, bedienen sich hierin der väterlichen Gesetze, die kein menschlicher Geist ohne göttliche Eingebung fassen könne, zu Lehrern und unterrichten sich in denselben zwar auch zu anderer Zeit, vornehmlich aber an den je siebenten Tagen."

So tritt denn die eigenthümliche Lebensweise der Essener in ein sehr natürliches Licht, sobald man sie von dem Standpunkte aus betrachtet, auf dem die alexandrinisirenden Juden standen, die sich ein praktisch-philosophisches Leben zur Auf-

75) Ganz ähnlich wie bei den Therapeuten s. oben S. 457.

gabe geſtellt hatten. Daß nun aber in Wahrheit nicht andere dogmatiſche Unterlagen dieſelben ins Leben gerufen haben, ſondern eben dieſer nach Paläſtina übergepflanzte Alexandrinismus, iſt ſo klar als Dieß bei den Therapeuten nur immer der Fall ſein kann. Auch hierfür würde ſchon die bewundernde Hochachtung, die Philo ihnen zollte (ob er ſie ſchon ſich ſelbſt treu den Therapeuten unterordnet), [76]) ein im Allgemeinen gültiges Zeugniß ablegen, ferner würden auch für ſie eigenthümliche philoſophiſche Principien, die ſonſt ſolche beſondere Lebensweiſe erzeugt hätten, hiſtoriſch nicht nachgewieſen werden können; aber wir ſind auch bei Kenntniß einiger dogmatiſchen Lehrſätze dieſer Secte in den Stand geſetzt die dogmatiſche Abhängigkeit derſelben von alexandriniſchen Lehrſätzen ins Einzelne gehend nachzuweiſen.

So war ihr eben berührtes Urtheil über den Werth und den Gegenſtand der Philoſophie dem des Philo entſprechend. Auch er hielt den logiſchen Theil der Philoſophie für an ſich unnütz, d. h. zur Erreichung der Tugend entbehrlich. Indeſſen würde er ſich doch gerade in dieſem Punkte etwas anders als die Eſſener geäußert haben. Denn wenn auch der logiſche Theil an ſich der Wahrheit Nichts nütze: ſo verhinderte er doch manchen nachtheiligen Einfluß der Den, welcher unter den Menſchen leben ſollte, leicht treffen konnte. Der ungebildete Fromme (nach den Geſetzesgenealogien Abel) ging gegen den gebildeten Böſewicht (Kain) nur allzuleicht unter, und wenn er auch Denen, die ſich von aller menſchlichen Geſellſchaft losſagten, nur ſich, ihrer Frömmigkeit und ihrem Gotte lebten, alſo Gegner weder ſuchten, noch ihnen Stand halten wollten,

---

76) Indem er von der Beſchreibung der Eſſener im B. qd. omnis probus liber zu der der Therapeuten im B. de vita contemplat. übergeht, nennt er die Eſſener in letzterem B. p. 889.: ἐν ἅπασιν ἢ τὸ γοῦν φορητότερον εἰπεῖν τοῖς πλείστοις μέρεσι διενεγκόντες, während er gleich drauf von den Therapeuten behauptet, daß ihre Vorzüge der trefflichſte Redner zu ſchildern nicht vermöge.

den logischen Theil der Philosophie als eine unbrauchbare, ja, schädliche Waffe nicht in die Hände gegeben wissen wollte: [77]) so befand sich doch der praktische Philosoph gerade in dem entgegengesetzten Falle und Philo rühmte sich daher als solcher auch dieser Kenntnisse. Allein es ist doch hierbei nicht außer Acht zu lassen, daß die Berührung mit Menschen in Alexandrien eine ganz andere war, als in Palästina. Die Gegner der alexandrinisirenden Juden in Alexandrien selbst pflegten Gebildete und Gelehrte zu sein. Diesen gegenüber Etwas auszurichten, abwehrend oder gar gewinnend, war allgemeine und dialektische Bildung ganz unentbehrlich. In Palästina dagegen traf sie meist, wo überhaupt Mißbilligung, unbedingter Haß, Verachtung und Verfolgung, denen Dialektik, wie später ja selbst die göttliche Rede und Wahrheit Jesu, umsonst entgegengetreten sein würde, wo vielmehr Gleichmuth und Geduld die besten Schutzwaffen der Essener ausmachten. So erklärt sich solche Verschiedenheit der Ansicht über den logischen Zweig der Philosophie sehr leicht. In Betreff der übrigen stimmen sie zusammen. Der physische Theil der Philosophie, oder vielmehr nach unsrer Sprache der metaphysische (denn die Gränzen beider waren dem Alexandrinismus wesentlich fremd, da er die Natur nur als eine Modification des Göttlichen, letzteres also eben so gut physisch, als erstere metaphysisch nennen konnte) vermochte auch nach Philo dem Menschen nichts Anderes zu enthüllen, als die Entstehungsweise dieser Welt und die Ueberzeugung, daß ein höchstes außerweltliches Wesen bestehen müsse. Wir haben in der Darstellung des philonischen Lehrbegriffs ins Einzelne gehend nachgewiesen, wie Philo, sich stützend auf die sinnlich-sichtbare Welt, Beides zu construiren unternahm und die Hoffnung als eine vermessene und gottlose verwarf, durch diese Schlüsse und Schlußreihen jemals mit Klarheit zu erschauen, wes Wesens die den Menschen unergründliche Gottheit selbst sei. Der ethische Theil

77) Wie bei den Therapeuten s. S. 451.

der Philoſophie war es endlich, zu dem nach Philo ſelbſt der phyſiſche ſich eigentlich nur als eine Vorbereitung verhielt und wegen weſſen er es eigentlich allein für wünſchenswerth und gewiſſermaßen für nothwendig achtete Philoſoph zu ſein. Denn wenn auch in jenem im Allgemeinen die Möglichkeit ſpeculativ nachgewieſen ward, daß ſich der Menſch zur Gotteswürdigkeit läutern und ſo des Gottſchauens theilhaftig werden könne, auch der Weg der Askeſe als dieſe Möglichkeit eröffnend, angegeben ward, — weßwegen dieſe phyſiſche Philoſophie immer in Achtung gehalten werden mußte —: ſo vollendete doch erſt der ethiſche Theil namentlich in der hiſtoriſch-genealogiſchen Form, in welcher er vorlag, mit der Ueberzeugung, daß ſolchem Streben in Wahrheit das höchſte Ziel vorliege und die Erreichung deſſelben gelungen ſei, den Entſchluß ſich gleichem Streben hinzugeben.

„Sie folgen bei dieſem Studio der ethiſchen Philoſophie“, ſagt Philo oben weiter, „den vaterländiſchen Geſetzen als Lehrern, deren wahren Sinn kein Menſchengeiſt zu erfaſſen vermag ohne göttliche Eingebung,“ welches Letztere ſich nicht viel weiter unten näher dahin beſtimmt, daß ſie die Worte der heil. Schrift meiſt für Symbole eines tiefern Sinnes achteten. Das Studium der ethiſchen Philoſophie nach den vaterländiſchen Geſetzen, in denen ſie das Meiſte ſymboliſch deuteten, erinnert übrigens überhaupt zu lebhaft an eben dieſe Geſetzesgenealogien, als daß man zweifeln dürfte, ob ſie auch von den Eſſenern gekannt und angewandt worden ſeien.

Daß die Eſſener ferner gleich allen andern Alexandrinern die Enthaltſamkeit als die erſte und wahre Tugend anerkannten, die zu allen übrigen natürlich hinleite, haben wir oben ſowol als allgemeinen Grundſatz, als in beſonderer Weiſe, wie er ausgeübt ward, kennen zu lernen Gelegenheit gehabt. Es könnte nur noch das Einzige an dieſer Stelle zur Frage kommen, ob auch ihre beiderſeitige Askeſe auf derſelben philoſophiſchen Baſis geruht habe. Wir erinnern um auch Dieß zu belegen an die Fäden, durch welche dieſelbe bei Philo mit ſeinen übrigen Anſichten philoſophiſch verknüpft war.

Die Geister der Menschen waren nach ihm ehe denn sie Menschengeister wurden vollkommener und tief sanken sie, als sie sich in diesen Körper, wie in einen schmutzigen Kerker, durch den Reiz des sinnlichen Vergnügens fesseln ließen; denn Unvollkommenheit und Hinfälligkeit war die natürliche Mitgift der Materie an jene Geister. Fähig jedoch ihrem eigensten Wesen nach eines vollkommenen, seligen und beständigen Daseins sollten sie nun doch die noch übrigen geretteten Kräfte ihres ursprünglichen Bestehens daran wenden, sich durch möglichstes Abstreifen jenes Materialen, d. h. eben durch Askese zu diesem nach Kräften zu läutern und so, wenn auch nicht so lange das Leben den Körper mit dem Geiste zusammenhielt, doch nach dessen Verfluſſe zu der frühern Reinheit und Seligkeit dauernd zurückzukehren, während das Unglück derjenigen Menschengeister, die im Leben ihren Fall gar nicht als solchen erkannten, vielmehr sich wiederholt in sinnlichen Freuden berauschten, auch nach dem Tode nicht endete; da die Sehnsucht nach dergleichen Genüssen bei der Unmöglichkeit sie zu befriedigen sie fortwährend quälte und ihnen zu neuen Verbindungen mit dem Körperlichen den Weg bahnte.[78]) Zusammenzustellen ist hiermit was Josephus **B. J. II. 8. §. 11.** von den Essenern meldet: „Auch steht bei ihnen die Meinung fest," sagt er, „daß zwar die Körper dem Untergange unterliegen und Das, was von ihnen der Materie angehört, nicht beständig sei, daß aber die Seele ewig fortdauere. Diese nämlich aus dem feinsten (λεπτότατον)[79]) Aether hervorgehend, ward zwar (jetzt) mit einem Körper, wie mit Fesseln umschlungen, angezogen von diesem durch ein natürliches Verlangen (ἴυγξ φυσικὴ = ἡδονή). Wenn sie aber einmal von den körperlichen Fesseln, wie aus einer langwierigen Sklaverei befreit sein wird, dann wird sie frohlocken und sich himmelwärts schwingen. Dann wird den Guten jenseits des Okeans ein Land angewiesen werden, in dem weder

78) S. oben im philon. Lehrbegriffe S. 306. ff.
79) Vergl. Sap. Sal. VII. 22. 23.

Regen, noch Schnee, noch Hitze beſchwerlich fällt, ſondern wo ein ununterbrochener ſanfter Zephyr von dem Okean her erquickend weht. Die Böſen dagegen werden in einen abgelegenen Ort (μυχὸς) verbannt werden, wo Kälte und Dunkelheit herrſcht und ſie unaufhörliche Strafen quälen.“ Daß hier der Grundcharakter alexandriniſcher Dogmatik durchleuchte iſt Jedem klar, doch ergibt ſich zugleich, daß er nicht durchgängig feſtgehalten ſei. Joſephus trägt das Gottesreich der Eſſener, welches die Alexandriner einſt einmal in der ſinnlichen Welt verwirklicht hofften, in das jenſeitige Leben hinüber und verwiſcht dadurch den Grundzug des ganzen Gemähldes; denn von ſinnlichen Belohnungen der tugendhaften Seelen nach dem Tode, wo ſie wieder vom Körperlichen getrennt erſchienen, hatten die Alexandriner gar keinen Begriff. Nicht geringer iſt die Differenz in Betreff der böſen Seelen; denn dieſe litten zwar auch nach den Alexandrinern wenigſtens in Entbehrung ſinnlicher Genüſſe ſinnliche Strafen nach dem Tode, dieſe durften dann aber freilich wieder nicht ſo ſinnlich aufgefaßt werden, als es beim Joſephus den Schein hat; körperlos und alſo für wirkliche ſinnliche Eindrücke unempfindlich blieben dieſe Seelen doch. Auch von einer Wiederverkörperung derſelben findet ſich bei ihm hier Nichts vor, obſchon dieſelbe auch nicht ſchlechthin ausgeſchloſſen wird. Wie viel von dieſen Disconvenienzen auf Rechnung der Eſſener oder auf Rechnung des Joſephus komme muß unerörtert bleiben; denn man könnte zwar jenen Worten an ſich einen bildlichen Sinn unterlegen [80]) und vielleicht verſtanden ſie die Eſſener in dieſem, aber Joſephus mag

80) Wie Philo von einem Hades der Leidenſchaften und einem Olympus göttlicher Weisheit redet de post. C. Mg. T. I. p. 232. sq. Vergl. auch quis rer. div. haer. p. 487. Ja, de congressu p. 432. polemiſirt er ſogar von dieſem allegoriſirenden Verſtändniſſe des Hades aus gegen einen andern ſinnlichen. Er ſagt: *τὴν ἄδικον καὶ ἄθεον ψυχὴν φυγαδεύων (θεὸς) ἀφ' ἑαυτοῦ πορρωτάτω διέσπειρεν εἰς τὸν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ ἀδικημάτων χῶρον. Ὁ δὲ χῶρος οὗτος προσφυέστατα ἀσεβῶν καλεῖται, οὐχ ὁ μυθευόμενος ἐν ᾅδου· καὶ γὰρ ὁ πρὸς ἀλή-*

gabe geſtellt hatten. Daß nun aber in Wahrheit nicht andere dogmatiſche Unterlagen dieſelben ins Leben gerufen haben, ſondern eben dieſer nach Paläſtina übergepflanzte Alexandrinismus, iſt ſo klar als Dieß bei den Therapeuten nur immer der Fall ſein kann. Auch hierfür würde ſchon die bewundernde Hochachtung, die Philo ihnen zollte (ob er ſie ſchon ſich ſelbſt treu den Therapeuten unterordnet), [76]) ein im Allgemeinen gültiges Zeugniß ablegen, ferner würden auch für ſie eigenthümliche philoſophiſche Principien, die ſonſt ſolche beſondere Lebensweiſe erzeugt hätten, hiſtoriſch nicht nachgewieſen werden können; aber wir ſind auch bei Kenntniß einiger dogmatiſchen Lehrſätze dieſer Secte in den Stand geſetzt die dogmatiſche Abhängigkeit derſelben von alexandriniſchen Lehrſätzen ins Einzelne gehend nachzuweiſen.

So war ihr eben berührtes Urtheil über den Werth und den Gegenſtand der Philoſophie dem des Philo entſprechend. Auch er hielt den logiſchen Theil der Philoſophie für an ſich unnütz, d. h. zur Erreichung der Tugend entbehrlich. Indeſſen würde er ſich doch gerade in dieſem Punkte etwas anders als die Eſſener geäußert haben. Denn wenn auch der logiſche Theil an ſich der Wahrheit Nichts nützte: ſo verhinderte er doch manchen nachtheiligen Einfluß der Den, welcher unter den Menſchen leben ſollte, leicht treffen konnte. Der ungebildete Fromme (nach den Geſetzesgenealogien Abel) ging gegen den gebildeten Böſewicht (Kain) nur allzuleicht unter, und wenn er auch Denen, die ſich von aller menſchlichen Geſellſchaft losſagten, nur ſich, ihrer Frömmigkeit und ihrem Gotte lebten, alſo Gegner weder ſuchten, noch ihnen Stand halten wollten,

---

76) Indem er von der Beſchreibung der Eſſener im B. qd. omnis probus liber zu der der Therapeuten im B. de vita contemplat. übergeht, nennt er die Eſſener in letzterem B. p. 889.: ἐν ἅπασιν ἢ τὸ γοῦν φορητότερον εἰπεῖν τοῖς πλείστοις μέρεσι διενεγκόντες, während er gleich drauf von den Therapeuten behauptet, daß ihre Vorzüge der trefflichſte Redner zu ſchildern nicht vermöge.

Es fragt sich natürlich hier Beides: einmal in welchem Sinne dieß Verhängniß (εἱμαρμένη) der Essener zu fassen sei und dann, wie es sich an das alexandrinische Lehrgebäude anschließe? Vor Allem darf hier der Gedanke an einen alle menschliche Thätigkeit, aber glücklicher Weise sich auch durch sich verwerfenden groben Fatalismus, keinen Raum gewinnen. Es ist nicht glaublich, daß die Essener Alles, was auch nur immer Gutes oder Böses von Menschen geschah, oder über sie kam, von der ausschließenden Wirksamkeit des allerhöchsten Wesens abgeleitet hätten, so daß sich nach einem ursprünglich von diesem entworfenen Weltplane dem Gesetze der Causalität gemäß in einer unendlichen Reihe von Ursachen und Folgen Alles von selbst entwickele. [83]) Bei dieser Annahme würden sie sich vollkommen vom alexandrinischen Verbande losscheiden, der seinem Wesen nach am wenigsten eine Trübung des göttlichen Wesens duldete. Aber hiermit würden dann auch die Ueberzeugungen wie das Leben der Essener charakterlos und in sich selbst zerfallen dastehen, da sie doch viel zu marquirt und sonst auch in sich zusammengehalten sind, um als solche leicht betrachtet werden zu können. Ueberdem versichert auch Philo bestimmt, daß sie Gott zwar für den Urheber alles Guten anerkännten, aber kein Uebel auf ihn zurückführten. [84])

Ein solcher Glaube an ein Verhängniß hätte mithin keinen freundlichen Berührungspunct, wie bei den Alexandrinern

---

83) Wie Rad. Cudworth system. intellect. edit. Mosh. I. 4. auch Gfrörer (a. a. O. II, 319.). Mosheim ist vorsichtiger. Er fügt in einer Note (c) zu Cudw. Stelle bei: de fato quid Esseni senserint valde dubium et obscurum est. Er mochte die Schwierigkeit fühlen, daß sich die Essener in ihrem geistigen Ringen selbst in die Fesseln eines starren, alles Geistige ertödtenden Verhängnisses geschlossen hätten. Auch Bellermann (a. a. O. S. 23. 57.) will ihnen kein strenges Fatum zuschreiben.

84) Qd. omn. prob. lib. p. 877.: τὸ πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον ἁπλοῦν δὲ μηδενὸς νομίζειν εἶναι τὸ θεῖον.

überhaupt, so bei den Essenern gefunden. Die Frage wiederholt sich also: Was dachte Josephus bei dem Verhängnisse der Essener, oder vielmehr, was dachten diese selbst bei Dem, was Josephus Verhängniß nennt? Wir dürfen hierbei einige andere Stellen desselben Josephus über diesen Gegenstand nicht übergehen, da gerade sie sich als vermittelnde Glieder zwischen dieses essenische Verhängniß und die uns sonst bekannten alexandrinischen Lehren stellen. Indem er **bell. Jud. II. 8. §. 14.** von den besondern Ansichten der Pharisäer und Sadducäer redet sagt er von jenen, daß sie dem Verhängnisse und Gott nicht Alles zuschrieben [85]) und von diesen, daß sie ein Verhängniß überhaupt aufgehoben und Gott außerhalb jeder Berührung mit den guten und schlechten Handlungen gestellt hätten. [86]) Hieraus wird nämlich vor Allem klar, daß Josephus Gott und das Verhängniß als ungetrennte Begriffe behandelt habe, wonach es denn offenbar identisch wird, mag er in der bezeichneten Stelle die Essener Alles vom Verhängnisse ableiten lassen, oder anderwärts versichern, daß sie Alles auf Gott zurückzuführen pflegten. [87]) Letzteren Ausspruch nun aber würde auch Philo und überhaupt jeder gläubige Alexandriner unterschrieben haben, oder was läge wol für ein noth-

---

85) *εἱμαρμένῃ τε καὶ θεῷ προσάπτουσι οὐ πάντα καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια καὶ μὴ κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἱμαρμένην.* Es ist klar, daß so geschrieben und das ausgezeichnete *οὐ* in den Text aufgenommen werden muß, obschon es bloß auf eine krit. Vermuthung hin geschieht; denn im Gegenfalle steht die ganze Aussage in directem Widerspruche nicht nur zu Antiq. XIII. 5. §. 9.: *οἱ μὲν οὖν Φαρισαῖοί τινα καὶ οὐ πάντα τῆς εἱμαρμένης εἶναι λέγουσιν ἔργον, τινὰ δ' ἐφ' ἑαυτοῖς ὑπάρχειν συμβαίνειν τε καὶ οὐ γίνεσθαι*, sondern auch mit sich selbst, indem ja gleich drauf der *εἱμαρμένῃ* nur ein *βοηθεῖν* zugeschrieben wird.

86) *τὴν μὲν εἱμαρμένην πανταπασιν ἀναιροῦσι καὶ τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ μὴ δρᾶν τίθενται.*

87) Antiq. XVIII. 1. §. 5.: *Ἐσσηνοῖς δ' ἐπὶ μὲν θεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος.*

wendiger Unterſchied zwiſchen ihm und den Worten vor, die ſich bei Philo de cherub. p. 121. finden, nach denen es Gott eigenthümlich iſt zu handeln und unerlaubt dem Menſchen Solches beizulegen? [88]) Freilich hätte Philo bei dieſen an ein unbedingt herrſchendes Fatum, oder an einen Panergismus des höchſten Weſens, um mich dieſes bezeichnendern Ausdrucks zu bedienen, denken ſollen: ſo würde er ſich ſehr davon zurückgewandt haben. Mit dieſen Worten wollte er, wie wir an ſ. Orte ſahen, nur Dieß bezeichnen, daß eigentlich Nichts in Wahrheit vorhanden ſei, außer dem Göttlichen, d. h. der göttliche Urgrund aller Dinge und deſſen Modificationen und folglich auch Nichts als dieſes ſelbſt handeln könne, wobei natürlich keine Anſicht weniger als ein Panergismus jenes göttlichen Urweſens vertheidigt werden ſollte. Indeß iſt es eine eben ſo alte, als irrige Conſequenz, die die Feinde oder auch unbedachten Darſteller einer Lehre, welche in Gott und deſſen Modificationen das All ſieht, den Freunden und Vertheidigern derſelben aufzubürden pflegen, daß dann auch derſelbe Gott ſchlechthin Alles ſelbſt ſei und wirke (obſchon es klar iſt, daß ſie nur von ihrem Standpunkte, und nicht, wie ſie ſollten, von dem ihrer Gegner aus, ſolche Folgerung zogen), wobei dann nothwendig der ſtrengſte Pantheismus und Fatalismus gegeben iſt. Und ſo kann es denn auch nicht auffallen, wenn hier Joſephus den Eſſenern den Schickſalsglauben beilegt, zumal da er a. d. a. O. eben mit Rückſicht auf dieſen Glauben die andern Secten von einander ſchied und es ſchon der Einheit und Kürze der Darſtellung halber, die er gerade an dieſer Stelle bezweckte, wünſchenswerth finden mußte, dieſes Theilungsprincip auch auf die Eſſener anwenden zu können. Uebrigens wurde er immer hierdurch den Griechen, für welche er ſchrieb, verſtändlicher, wenn er auch nicht ganz im Geiſte der eſſeniſchen Lehre, oder doch nicht ganz klar genug in dieſem berichtete.

---

88) ἴδιον μὲν δὴ θεοῦ τὸ ποιεῖν ὃ οὐ θέμις ἐπιγράψασθαι γενητῷ.

Mit zwei Worten sei übrigens hier noch bemerkt, wie die Ansicht Gfrörer's [89]) nicht Stand halten könne, wenn er meint, „daß die Juden schon deßhalb an ein wirkliches Verhängniß hätten glauben müssen, weil sie eine vollständige und weit ausgesponnene Lehre von ihren künftigen Schicksalen auf Erden, von den messianischen Zeiten mit ihren Segnungen und Flüchen besaßen", oder auch die Essener gerade vor Allen, da sie sich nach einigen Stellen des Josephus die Fähigkeit beilegten Weissagungen auszusprechen. Mag er philosophisch genommen Recht oder Unrecht haben, geschichtlich hat er jedenfalls Unrecht. Er sollte wissen, daß diese Consequenz fast zu keiner Zeit anerkannt worden ist und nach demselben Berichte des Josephus wenigstens auch nicht von den Pharisäern und Sadducäern.

Uebrigens bildeten die Essener einen in mehrer Hinsicht noch bestimmter organisirten Orden als die Therapeuten. Die Gründe, warum wol die Praktiker in Palästina überhaupt zu einem solchen zusammentraten, während es in Aegypten unterblieb, haben wir schon oben berührt. Sie schieden sich durch ihre asketischen Eigenthümlichkeiten wie durch ihr symbolisch geistiges Verständniß der Schrift viel schroffer von den sie umgebenden in Leben wie in Schriftgelehrtsamkeit fleischlichen Juden aus, als Dieß im Mutterlande der Askese, in Aegypten der Fall sein konnte, wo sich die Ecken des Nationalcharakters überhaupt etwas abgestoßen hatten. [90]) Ganz einleuchtend

89) A. a. O. II. S. 319.

90) So verwarfen die Essener die blutigen Opfer, wie Dieß auch bei den Therapeuten der Fall gewesen zu sein scheint (vergl. de vit. contempl. p. 900.: *τράπεζα καθαρὰ τῶν ἐναίμων* wo von dem Tische bei ihren heil. Opfermahlzeiten die Rede ist). In Aegypten machte Dieß nicht viel Aufsehen; die Essener dagegen schloß es vom Tempel aus vergl. Phil. qd. omn. prob. lib. p. 876. Jos. Antiq. XVIII. 1. §. 5.: *εἴς τε τὸ ἱερὸν ἀναθήματά τε στέλλοντες θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἁγνειῶν ἃς νομίζουσιν καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ' ἑαυτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι.* Es kann nämlich keinem

war es hierbei auch noch, daß, wenn die Praktiker in einen Orden zusammentreten wollten, dieser in mehrer Rücksicht wieder anders organisirt sein mußte, als der der Therapeuten, denen viele Verhältnisse des Vermögens, der Beschäftigungen u. dergl. fremd waren, die bei diesen geregelt sein mußten.

Zweifel unterliegen, daß in diesen letzteren Worten in uneigentlichem Sinne von Opfern, welche die Essener darbrächten, die Rede sei, wie aus der Stelle selbst ganz klar hervorgeht. Sie schikken Weihgeschenke zum Tempel, bringen aber doch keine Opfer dar. Warum nicht? Weil sie etwa den Tempel selbst für weniger heilig achteten als ihre privaten Gotteshäuser? Nein, sie würden ihm wol sonst keine Weihgeschenke dargebracht haben, auch hätten sie sich selbst getrennt, sie wurden aber aus Strafe, weil sie keine θυσίας opferten, ausgeschlossen. Also letztere selbst mußten von ihnen verworfen werden und wenn sie stellvertretend dergleichen brachten, konnte Dieß nur in uneigentlichem Sinne verstanden werden, vielleicht in dem Sinne, auf welchen Philo in den W. der angegebenen Stelle hinweist: οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες. Nur muß man sich hüten, diesen Sinn etwa in den Worten des Jos. ἐφ' ἑαυτῶν τ. θυσίας ἐπιτελ. finden und mit Gisb. Cuperus epist. ad Joh. d'Outrein (in des letztern Werke de clangore evangel. p. 394.) und Rich. Ibbetson in einer Note zu Joseph. p. 871. übersetzen zu wollen: sie vollziehen das Opfer an sich selbst (vergl. die Mittheilungen über die St. Psalm. XXXIX. 7. nach den LXX in der Untersuchung über diese Uebersetzung im 3. B.), was durch unsre Worte nicht etwa dunkel gesagt wäre, wie Moßheim (in der Uebers. und den Zusätzen zu Rad. Cudworth lib. sing. de vera notione coenae domini, angehängt an des letztern Syst. intellect. nach der moßheim. Edit. II. p. 834. Not. k.) will, sondern offenbar falsch, da es ἐφ' ἑαυτοῖς heißen müßte. Eben so wenig ist aber Moßheim's Ansicht (a. a. O.) selbst zu billigen, der θυσίας bei Josephus wirklich von Opfern verstanden wissen will, damit die Stelle des Theoph. bei Porphyr. de abstin. a carne animal. II. §. 26. p. 70. verbindet, nach welcher die syrischen Juden (Σύρων μὲν Ἰουδαῖοι) zwar Thiere opferten, aber kein Opferfleisch genossen und nun weiter, daß die Essener eben deßhalb vom Tempel ausgeschlossen worden seien, weil sie nicht dem Gebrauche zu Folge an den Opfermahlzeiten hätten Theil nehmen wollen, weßhalb sie denn auch für sich geopfert hätten. Einen solchen

Um das Bild, wie die alexandrinischen Grundsätze ins Leben getreten seien, möglichst zu vervollständigen, wollen wir auch die Ordensgesetze und Ceremonien, wie sie sich die Praktiker entwarfen, hinstellen. Merkwürdig ist es bei ihnen wahrzunehmen, um Dieß gleich im Voraus zu bemerken, daß mehre theils bereits früher im Vorübergehen angedeutete,[91] theils noch zu erwähnende mit denen der Therapeuten so auffallend übereinstimmen, daß sie ein zufälliges Zusammentreffen ausschließen und einen geschichtlichen Zusammenhang auch der zur Uebung der alexandrinisch-jüdischen ethischen Grundsätze bestimmten Gesellschaften annehmen lassen. Wir werden auf diese besonders aufmerksam machen. Jetzt über die Einrichtungen der Essener überhaupt.

Vorerst war der Zutritt zu diesem Orden mit Schwierigkeiten und Gradfolgen verknüpft, von welchen man bei den Therapeuten Nichts weiß.

„Keiner," sagt Josephus de bello Jud. II. 8. §. 7., „welcher dem Orden beitreten will (οἱ ζηλοῦντες), wird sogleich aufgenommen, vielmehr müssen Alle erst noch ein Jahr außerhalb der Secte leben. Man empfiehlt ihnen aber ihre Lebensweise, gibt ihnen überdieß ein kleines Beil (Symbol der Thätigkeit), den Gürtel (mit welchem die Essener badeten) und ein weißes Kleid.[92] Wenn sie nun die bestimmte Zeit hindurch Proben

---

Gebrauch läßt die Josephusstelle nicht zu und es ist unräthlich, das zusammenstimmende Zeugniß zweier ältern mit den betreffenden Gegenständen jedenfalls näher vertrauten, auch über dieselben ex instituto berichtenden Gewährsmänner auf das Urtheil eines dritten jüngern hin aufzugeben, der die Essener hierbei nicht einmal ausdrücklich nennt, sie jedenfalls weniger kannte und bloß im Vorübergehn erwähnte.

91) Ich erinnere hierbei an die Morgengebete und an die heiligen Mahle.

92) Auch das Kleidungsstück der Therapeuten s. oben S. 456. Auch die weitere Kleidung beschreibt Philo ähnlich der der Therapeuten vergl. fragm. Mang. T. II. p. 638.: *πρόκεινται γὰρ χειμῶνι μὲν στρυφναὶ χλαῖναι, θέρει δὲ ἐξωμίδες εὐτελεῖς ὡς εὐμαρῶς ἔξεῖναι τῷ βουλομένῳ, ἢν ἂν ἐθελήσαι λαβεῖν.*

von Enthaltſamkeit gegeben haben: ſo treten ſie dem Vereine näher (πρόσεισι ἔγγιον), nehmen Theil an den heil. Waſſerreinigungen, doch zu den gemeinſchaftlichen Mahlen (συμβιώσεις) werden ſie immer noch nicht zugelaſſen; denn es iſt Sitte, daß ſie nach gegebenen Beweiſen der Enthaltſamkeit noch zwei Jahre geprüft werden. Wenn ſie ſich aber auch dann noch würdig zeigen: ſo werden ſie in die Geſellſchaft (εἰς τὸν ὅμιλον) aufgenommen. [93]) Ehe ſie aber die gemeinſchaftliche Speiſe berühren, müſſen ſie mit furchtbaren Eidſchwüren beſchworen [94]) vor Allem Gott mit frommem Sinne zu verehren, die Gerechtigkeit gegen die Menſchen zu beobachten und keinem

---

93) Aus dieſer großen Sorgfalt nicht etwa Unwürdige oder Unbeſtändige aufzunehmen erklärt ſich auch die Sitte derſelben nur vollkommen Erwachſene zuzulaſſen, was übrigens auch ſchon durch jene Prüfungen bedingt war. Vergl. hierüber Phil. apol. pro Jud. fragm. Mang. T. II. p. 682.: *Ἐσσαίων γοῦν κομιδῇ νήπιος οὐδείς, ἀλλ' οὐδὲ πρωτογένειος ἢ μειράκιον· ἐπεὶ τά γε τούτων ἀβέβαια ἤθη τῷ τῆς ἡλικίας ἀτελεῖ συνεωτερίζονται· τέλειοι δ' ἄνδρες καὶ πρὸς γῆρας ἀποκλίναντες ἤδη, μηκέθ' ὑπὸ τῆς τοῦ σώματος ἐπιῤῥοῆς ἐπικλυζόμενοι, μήθ' ὑπὸ τῶν παθῶν ἀγόμενοι, τὸν ἀψευδῆ δὲ καὶ μόνην ὄντως ἐλευθερίαν καρπούμενοι.*

94) Der letzte, der ihnen überhaupt zu ſchwören verſtattet war. Wir wiſſen Dieß aus §. 6. Es heißt dort, daß Alles, was die Eſſener ſprächen, glaubwürdiger ſei, als wenn es andere Menſchen beſchwüren, daß ſie aber ſelbſt nicht ſchwören dürften, vielmehr jeden Eid noch ſtärker mißbilligten als (gewöhnliche Menſchen) den Meineid. Dieß ſagt auch Philo, der ihnen *τὸ ἀνώμοτον* zuſchreibt qd. omn. prob. s. lib. p. 877. Ueberhaupt bietet dieſe Stelle, in welcher er von den Verpflichtungen der Eſſener redet, ſehr viele und treffende Parallelen zu den Eintrittsſchwüren bei Joſephus. Uebrigens wollten die Alexandriner auch ſonſt wenn ſchon nicht unbedingt den Schwur vermieden wiſſen, vergl. Phil. de decem oracul. p. 756.: *κάλλιστον δὴ καὶ βιωφελέστατον καὶ ἁρμόττον λογικῇ φύσει τὸ ἀνώμοτον, οὕτως ἀληθεύειν ἐφ' ἑκάστου δεδιδαγμένῃ, ὡς τοὺς λόγους ὅρκους εἶναι νομίζεσθαι. Δεύτερος δέ, φασι, πλοῦς τὸ εὐορκεῖν· ἤδη γὰρ ὄγε ὀμνὺς εἰς ἀπιστίαν ὑπονοεῖται· μελλητὴς οὖν ἔστω καὶ βραδὺς, εἴπως ἐνδέχοιτο ταῖς ὑπερ-*

mit Vorsatze zu schaden, auch nicht einmal auf Befehl; sich gegen Alle treu zu erweisen, am meisten gegen ihre Obern (οἱ κρατοῦντες), denn zu solcher Herrschaft gelange Niemand ohne Gottes-Willen; auch wenn sie selbst einmal regieren sollten, sich nie dieser Macht stolz zu überheben und etwa durch andere Kleidung oder mehren Schmuck sich vor ihren Untergebenen auszuzeichnen; die Wahrheit immer zu lieben und sich vorzunehmen die Lügner zu widerlegen, die Hände vom Diebstahle und die Seele vom unwürdigen Gewinne rein zu erhalten; ihren Mitgenossen in der Gesellschaft Nichts zu verbergen, dagegen den Andern Nichts zu entdecken, und sollten sie bis zum Tode gepeinigt werden. Hiernächst müssen sie schwören Keinem (neuen Mitgliede) ihre Lehrsätze anders zu überliefern, als sie sie erhalten haben, sich der Räubereien zu enthalten, auch die Bücher der Secte und die Namen der Engel bei sich behalten zu wollen." [95])

Uebrigens herrschte bei einem Orden, der die Dienerschaft gottlos nannte, eine wahre jesuitisch-blinde Unterwürfigkeit unter die Obern, denen die Einzelnen also Gehorsam schworen; denn es war ihnen Nichts ohne besondern Auftrag derselben zu thun erlaubt, außer ihr Mitleid gegen Unglückliche durch Hülfsleistungen zu äußern (ἐπικουρία καὶ ἔλεος), [96]) doch auch dieß, wie schon oben gesagt, mit Ausschluß der Verwandten, wozu eine besondere Erlaubniß der Vorgesetzten erforderlich war.

Auch sonst waren sie nicht ohne Reihefolge unter einander. Vielmehr schieden sie sich in ähnlicher Weise wie die Therapeuten, nur noch bestimmter organisirt, nach dem Alter ihres Eintritts in die Gesellschaft [97]) in 4 Klassen und zwar so

---

θέσεων ἀπώσασθαι τὸν ὅρκον· εἰ δέ τις ἀνάγκη βιάζοιτο, περιοκεπτέον οὐ παρέργως ἕκαστα τῶν ἐμφερομένων, κ. τ. λ. — leg. alleg. III. p. 99.

95) Wir kennen weder diese, noch ihren Zusammenhang mit den alexandrin. Dogmen.

96) Jos. bell. Jud. II. 8. §. 6.

97) Dieß auch ohne diese nähere Bestimmung Phil. qd. omn. prob. lib. p. 877.

ſtreng, daß wenn Einer der Jüngern einen Alten berührte dieſer ſich nicht anders, als hätte er ſich verunreinigt, badete (ſ. §. 10.). Andere Ceremonien, die an ſich unbedeutend ſind, ſ. §. 9., wobei nur zu erinnern, daß vornehmlich noch die ſtrenge Sabbathfeier und das Bedecken mit Kleidern, damit die Sonne nicht Unheiliges berühre, an therapeutiſche Gewohnheit anklinge.[98])

Sie hatten endlich auch, wie es ſcheint, ihr eignes Forum. Wenigſtens werden uns die Gerichte, die gerade ſie hielten und zu welchen nicht weniger als 100 zuſammenkamen, als ſehr ernſt, gerecht und ohne Aenderung entſcheidend geſchildert (§. 9.). Wahrſcheinlich wurde in ihnen namentlich über Ausſtoßung beſtimmt, über welche der §. 8. handelt.

„Diejenigen nämlich," ſagt dort Joſephus, „die über einem bedeutenden Vergehen ergriffen werden, werden aus dem Orden geſtoßen. Dieſe Ausgeſtoßenen erliegen aber dann auch gewöhnlich einem ſehr bejammernswerthen Schickſale; denn durch Eidſchwüre und Gebräuche gefeſſelt dürfen ſie von Andern keine Nahrungsmittel annehmen, eſſen Kräuter und der Körper ſchwindet von dem Hunger und ſtirbt ab. Deßwegen erbarmen ſie ſich auch wieder über Viele, wenn dieſe in den letzten Zügen liegen und nehmen ſie wieder auf, weil ſie die Qual bis zum Tode für eine ausreichende Beſtrafung ihrer Vergehen anſehen." [99])

Aus

98) S. Ph. de vit. cont. p. 894.

99) Hier möchte der geeignetſte Ort ſein, einer Nachricht Erwähnung zu thun, die Herr v. Raumer in ſ. Geſchichte der Hohenſtaufen Th. 1. S. 473. aus Vitriac. hist. hier. 1062, 1094—1097. und Brocardi descript. 23. beibringt, daß das chriſtliche Königreich Jeruſalem unter mancherlei Völkerſtämmen auch verſchiedene Secten der Juden umfaßt habe. „Unter dieſen fanden ſich", ſagt er, „Eſſäer, welche die Unſterblichkeit behaupteten, Sadducäer, welche ſie läugneten; Samariter endlich" u. ſ. w. Ich kann nicht glauben, daß dieſe Eſſener Abkömmlinge der alten geweſen ſeien, von denen ſich ſichere und ſelbſtſtändige Nachrichten nach Plinius

Zeiten

Aus dieſen Mittheilungen, die wir nun hiermit beſchloſſen haben, wird eben ſo beſtimmt als klar hervorgehen, wie die jetzt meiſt geltende, auch von dem neueſten Darſteller wiederholte Meinung, [100]) daß die Therapeuten und Eſſener eine und dieſelbe Secte ſeien und ihre Verſchiedenheit nicht von abweichenden Grundſätzen und Beſtrebungen herrühre, ſondern durch die Natur der Länder, wo beide lebten, vollkommen erklärt werde, dem Thatbeſtande nicht entſpreche. Wenn nämlich auch dieſelbe philoſophiſche Grundanſicht beiden unterlag: ſo hatten ſie doch ihrem Leben einen (wenigſtens zunächſt) vollkommen verſchiedenen Zweck geſtellt, in welchem auch dann, wenn ſchon der klimatiſche Einfluß nicht ohne alle Folgen theils auf die Feſtſtellung gerade des einen oder des andern der beiden von jener Philoſophie empfohlnen Zwecke, theils auch auf die Verwirklichung derſelben blieb, das Ganze und Charakteriſtiſche ihres Unterſchieds bei aller Uebereinſtimmung ſeine befriedigende Unterlage findet.

Zeiten nicht mehr finden und die wahrſcheinlich mit den chriſtl. Mönchen verſchmolzen, ſ. Beer a. a. O. S. 88. Was Spätere von ihnen melden, gründet ſich entweder auf entlehnte Mittheilungen oder, wie bei Epiphanius, auf Verwechſelung derſelben mit andern Secten. Ich halte dafür, daß die Geſchichtſchreiber um die divergirenden Anſichten der Juden, die ſich in jenem Reiche vorgefunden haben mögen, zu bezeichnen, ſich alter Sectennamen bedient haben, wobei es denn natürlich, wie es ſich auch aus der Art der Angabe jener Divergenzen ergibt, nicht darauf ankam, ob ſie in weſentlichen Stücken von den frühern unterſchieden waren, wenn ſich nur die eine oder die andere Meinung unter ihnen vorfand, die man bei den ältern Secten kannte.

100) S. Gfrörer a. a. O. II. S. 343.

Berichtigungen.

Als ſinnſtörende Druckfehler, bei deren Auswahl ich aber auf die verſtändige Güte des geneigten Leſers vorzügliche Rückſicht nehmen zu dürfen glaube, ſind mir aus den erſten Bogen, deren letzte Reviſion ich nicht ſelbſt übernommen hatte, folgende verzeichnete aufgefallen. Sollte ich ſpäter noch mehre bemerken: ſo werden ſie bei der 2. Abtheilung aufgeführt werden.

S. 2. Z. 18. v. u. ſtatt: der zu leſen: dem
" 3. " 7. " " die Worte: ſelbſt — einmal zu ſtreichen.
" 41. " 17. u. 16. v. u. ſtatt: in ihrem Keime z. l. in ihren Keim
" 53. " 14. v. o. das v. zu ſtreichen.
" 60. " 4. " " ſtatt: unbeweisbar l. unabweisbar
" 64. " 2. v. u. " : origent. l. migrat.
" 77. " 8. v. o. " : nicht-jüdiſchen l. ächt-jüdiſchen

Halle,
gedruckt in der Buchdruckerei des Waisenhauses.

3 2044 052 808 599

3 2044 052 808 599